اندیشهٔ سیاسی چین باستان

عبدالرحمن عالم



دفتر مطالعات سیاسی و بین المللی

بسم الله الرحمن الرحیم

اندیشهٔ سیاسی چین باستان

عبدالرحمن عالم

تهران - ۱۳۷۷

فهرستنویسی پیش از انتشار

عالم، عبدالرحمن، ۱۳۲۹ ـ
اندیشه سیاسی چین باستان / عبدالرحمن عالم. ـ تهران: وزارت امور خارجه ، مرکز چاپ و انتشارات، ۱۳۷۷.
هفت، [۱۰۸] ص. (اندیشه سیاسی؛ ۹)
بها: ۳۵۰۰ ریال ISBN 964- 5572- 13- 4:
فهرستنویسی بر اساس اطلاعات فیپا (فهرستنویسی پیش از انتشار)
ص.ع. به انگلیسی: Abd al-Rahman Alem
The Political Thought of Ancient China.
کتابنامه: ص. ۱۰۲-۱۰۴
۱. علوم سیاسی ـ چین ـ تاریخ. الف. ایران. وزارت امور خارجه. مرکز چاپ و انتشارات. ب. عنوان.
۲ع ۹ چ / JA ۸۴ ۳۲۰/۹۵۱۰۱
کتابخانه ملی ایران ۱۷۵۷۱-۷۷ م

اندیشهٔ سیاسی چین باستان
تألیف: عبدالرحمن عالم
چاپ اوّل: ۱۳۷۷
تعداد: ۱۵۰۰ جلد
حروفچینی و صفحه آرایی، لیتوگرافی، چاپ و صحافی:

مرکز چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه

نمایشگاه و فروشگاه مرکزی و مرکز پخش: تهران، خیابان آیت‌اله طالقانی بعد از تقاطع بهار، شمارهٔ ۵۱۷
صندوق پستی ۱۵۸۷۵/۶۳۵۳ تلفن: ۷۶۸۵۸۲، ۳-۷۵۰۶۱۰۰، ۷۵۰۶۰۴۴
دفتر مرکزی و فروشگاه شماره ۲: تهران، خیابان شهید باهنر، خیابان شهید آقایی
صندوق پستی ۱۹۳۹۵/۴۷۴۶، تلفن: ۲۰-۲۵۷۷۰۱۹، فاکس: ۲۵۷۱۰۱۹
فروشگاه شماره ۳: تهران، انتهای خیابان شهید باهنر، میدان شهید باهنر، تلفن: ۷۱-۲۲۹۲۲۷۰

فهرست مطالب

مقدمه

تاریخ اجتماعی و سیاسی چین، با وجود دیرینگی و شکوه فراوان، چندان شناخته نیست. آنچه از پیشینهٔ این سرزمین دانسته است، داستانهای حماسه‌گون در بارهٔ سران و سلاطین، جنگجویان و هنرمندان چیره‌دست و کالاهای نفیس بازرگانی است که از آن سرزمین به جاهای دیگر برده می‌شد، و در این میان گویا کمتر کسی فرصت یا حوصلهٔ آن را داشت به جامعه و میراثهای فرهنگی آن توجه کند و اندیشه‌های فلسفی و اجتماعی این جامعهٔ پوشیده از رازها را بروشنی و دقت بررسی و مطالعه نماید. پژوهشگران غربی در این زمینه کارنامهٔ درخشانی ندارند و آنچه کرده‌اند اغلب مطالعاتی برای برآوردن نیازهای استعماری بوده است. هدفهای آنها شناساندن فرهنگ و غنای دیرین فرهنگ چین نبوده، بلکه می‌خواستند وابستگیهای استعماری را استوارتر کنند. البته استثناهایی بوده و چند پژوهش ارزنده هم به عمل آمده است، اما بسنده نیست. بنابراین دریافته‌های دیگران از این سرزمین و مرده ریگ فرهنگی آن هنوز کامل نیست و هرگونه پژوهشی در این باره تا زمانی که شناخت بیشتر این فرهنگ ممکن نشده فقط در حد کلیات باقی خواهد ماند؛ و در این میان کوششهای تنی چند از چینیها برای شناساندن غنای فرهنگی و اندیشه‌های فلسفی سرزمین خود یاری کننده هستند.

چین تاریخ طولانی دارد و گفته‌اند باستانی‌ترین تاریخ است. آغازهای این تاریخ در اسطوره‌ها پنهان است و فقط از سده‌های ششم و پنجم پیش از میلاد تاریخ چین شناخته‌تر است. تاریخ چین را معمولاً به شش دوره تقسیم کرده‌اند:

۱. دورهٔ اساطیری یا دورهٔ شاهان افسانه‌ای از ۲۸۵۲ تا ۲۲۰۵ پیش از میلاد.

۲. دورهٔ شاهان تاریخی، از ۲۲۰۵ تا ۱۱۲۲ پیش از میلاد.

۳. دورهٔ باستان، از ۱۱۲۲ تا ۲۲۱ پیش از میلاد.

۴. دورهٔ سلسله‌های گوناگون از ۲۲۱ پیش از میلاد تا ۱۹۱۱ میلادی .

۵. دورهٔ جمهوری، از ۱۹۱۱ تا ۱۹۴۹.

۶. دورهٔ حکومت کمونیستی از ۱۹۴۹ به این سو.

در دورهٔ نخست امپراتوران پنجگانه فرمانروایی می‌کردند و هر کدام به دلیلی شناخته شده‌اند. پان‌کو (Pan ku) نخستین انسان روی زمین بود، یوچائو (Yu-ch´ao) ساختن خانه آموخت، سویی‌جن (Sui-Jen) افروختن آتش آموخت، فوهسی (Fu-Hsi) مردم را ساکن کرد و خط تصویری (Pictography) آموخت، شین‌نونگ (Shin-Nung) چرخ درست کرد و زراعت آغاز نمود، و هوانگ‌تی (Hvang-Ti) صنعت خشت‌زنی و آجرسازی اختراع کرد.

در دورهٔ دوم، دو خاندان پادشاهی فرمان راندند: خاندان هسیا (Hsia) یا چیا (Chia)، از حدود ۲۱۰۰ تا ۱۷۰۰ پیش از میلاد، و بعد خاندان شانگ (Shang)، از همان سال تا ۱۱۰۰ پیش از میلاد. خاندان شانگ حکومتی بر پایهٔ فعالیت اقتصادی کشاورزی برقرار کرد.

دورهٔ سوم، از ۱۱۲۲ با خاندان چو (Chou) آغاز شد. خود این دوره را به دو بخش تقسیم کرده‌اند: از آغاز خاندان چو تا ۷۷۰ پیش از میلاد که قلمرو خاندان چو محدودتر شد، و دوم از ۷۷۰ تا ۲۲۱ پیش از میلاد، که پس از آن نظام پادشاهی برقرار شد و دولتی به نام چین تشکیل گردید. خاندان چو از دو نظر جالب بود. نخست آنکه طولانی‌ترین امپراتوری را در تاریخ باستان چین به وجود آورد، و دوم، مدیریت و حکومتداری آن الگوی دوره‌های بعد قرار گرفت، و نهادهای سیاسی، این بار در نظام حکومتی پادشاهی بر پایهٔ آن به‌وجود آمدند.

دوره‌های چهارم، پنجم و ششم، از ۲۲۱ به این سو از حدود بررسیهای این کتاب خارج‌اند.

دورهٔ سوم یا «دورهٔ باستان» با اوج‌گیری و زوال نظام فئودالی در چین باستان همزمان بود. آغاز زوال فئودالیسم، شور و جدالی در ذهنها برانگیخت و راههای نجات جستجو شد. بدین ترتیب، در تلاطم زوال این نظام سیاسی ـ اقتصادی، از یکسو متفکرانی با ارائهٔ فلسفه‌ها و اندیشه‌هایی کوشیدند برای بقای موجودیت آن دلیلهای عقلی و منطقی بیابند، و از سوی دیگر برخی متفکران با استناد به دلیلهای عقلی زمینهٔ زوال شتابانتر نظام فئودالی و جایگزینی نظامی دیگر را فراهم کردند. نتیجهٔ این برخوردها و کشاکشهای فکری و فلسفی میراثی است که اینک «فلسفهٔ چین باستان» می‌دانیم. این

فلسفه میراث متفکرانی است که به طور عمده در دورهٔ باستان در عصر تاریخی «بهار و پاییز» و «جنگ دولتها»ی تاریخ چین می‌زیستند و می‌کوشیدند به نیازهای روحانی، معرفت‌جویی و مادی مردم پاسخهایی بیابند. چگونگی و چیستی بینش این متفکران و شیوهٔ رهیافت آنها به موضوعها و مسائل سیاسی در این کتاب بررسی شده است.

در نوشتن کتاب کوشیده‌ام به مسائل سیاسی و چگونگی توجیه این مسائل توسط متفکران چین باستان توجه کنم؛ و این کار در پنج فصل کتاب به انجام رسیده است:

فصل اول نگاهی فراگیر است به موقعیت اجتماعی و اقتصادی چین باستان و چگونگی پیدایی فلسفه در آن اوضاع و احوال را روشن می‌کند؛ در واقع این فصل پیش زمینهٔ شناخت بستر پیدایی مکتبهایی است که پس از آن از فصل دوم تا پنجم بررسی شده‌اند. در بخشهای فصل اول، پس از بررسی ماهیت فلسفهٔ چین به بررسی چگونگی نگرش کلی این فلسفه به جهان پرداخته شده، ارتباط آن با روابط اجتماعی و اقتصادی فئودالی آشکار شده است. فصلهای دوم تا پنجم هر یک به تشریح یکی از مکتب‌های فلسفی چین باستان اختصاص دارد و ضمن بررسی نظریات پیروان هر کدام از این مکتبها، محتوای مکتبها هم شناسانده شده است. آشکار است بررسی نظریات همهٔ متفکران این مکتبها در وضع موجود کمبود منابع در مورد فلسفهٔ چین باستان، یا دسترسی نداشتن نویسنده به آنها، ممکن نبوده است؛ بنابراین فقط نظریات اندیشمندان برجسته هر کدام از مکتبها بررسی و قالبهای لازم برای شناخت اصولی آنها داده شده است. در این بررسیها، برای روشنگری بیشتر، و برای آنهاکه با فلسفهٔ غرب آشنا هستند، هر از چندی به موضوعهای فلسفهٔ غرب اشاره و فلسفهٔ چین با آنها مقایسه شده، همانندیهای اندیشه فیلسوفان نمایانده شده است.

نویسنده امیدوار است این کتاب در وهلهٔ نخست برای دانشجویان علم سیاست و سپس برای آنهاکه علاقه‌ای به شناخت فرهنگها، اندیشه‌های سیاسی و فرهنگ سیاسی جامعه‌ها دارند، ارزنده باشد؛ و باز این امید را دارد که در آینده حوزه‌های دیگری از اندیشهٔ سیاسی شرق باستان، ایران و هند، را نیز بررسی کند.

فصل اول
شناخت اندیشه و نظام سیاسی چین باستان

بخش ۱. ماهیت فلسفهٔ چین باستان

فلسفهٔ باستان چین، در اصل و اساس اجتماعی و سیاسی بود و خصوصیت فراطبیعی نداشت. اما نمایان کردن این ویژگی فلسفهٔ چین بدان معنا نیست که فیلسوفان چین باستان به مفهوم وجود یا روند معرفت توجه نداشتند، بلکه باید گفت آنها در جریان تفکر خود با موقعیت نوع بشر، با روابط بین افراد، خانواده، گروه و دولتها درگیر بودند. این فیلسوفان در سراسر دورهٔ زندگی فکری خود بندرت به طور عمیق وارد مبحث اصول اولیهٔ هستی یا معرفت شدند و تقریباً به انحصار کوشش خود را بیشتر برای کشف بهترین صورت ممکن نظم اجتماعی و سیاسی به کار بردند. در این معنا چینیها اندیشمندان سیاسی و اجتماعی برجسته‌ای بوده‌اند: «برای اهل تفکر در جامعهٔ چینی غایت تفکر کشف رمز و راز عالم هستی نیست، بلکه غرض تأثیری است که تفکر بر زندگی می‌گذارد»[1]. این موضوع را به صورتی دیگر هم می‌توان مطرح کرد؛ بدین معنا که ذهن فیلسوفان چینی چنان با اصول اندیشهٔ اجتماعی یا سیاسی خو گرفته‌بود که در عمل هر مفهوم فراطبیعی را به مفهوم اخلاقی و هر نظریهٔ عقلانی را به نظریهٔ اجتماعی یا سیاسی برگردانیدند. به نظر این فیلسوفان خرد نظری و خرد عملی، یگانه و یکپارچه، و معرفت و اراده یکی بودند. هر مفهوم یا نظریه‌ای که فیلسوفان چینی پروردند هرگز مفهوم یا نظریه‌ای محض نبود، بلکه به طور تغییرناپذیر مفهوم یا نظریه‌ای از رفتار انسان یا از عمل اجتماعی و سیاسی بود: «هدف اصلی فلسفهٔ چینی این نبود که جهان را بشناسد، بلکه می‌خواست که انسان را به شأن و

---

۱. فرهنگ رجایی، **تحول اندیشهٔ سیاسی در شرق باستان** (تهران: نشر قومس، ۱۳۷۲) ص ۱۷۰.

بزرگی برساند»[1]. بدین ترتیب در بررسی اندیشهٔ چین باستان و تاریخ فلسفهٔ سیاسی چین، باید در نظر داشت آموزه‌های فرا طبیعی خود به خود آموزه‌های اخلاقی بودند و مسائل عقلانی خود به خود مسائل اجتماعی ـ سیاسی به شمار می‌رفتند. در این باره نمونه‌هایی را ببینیم:

آنگاه که لائوتسو (Lao Tzu) از «تائو» (Tao)، به معنای راه، به عنوان اصل اول یا علت غایی جهان هستی نام برد، در واقع به نظر رسید که در حیطهٔ فرا طبیعت محض سخن می‌گوید. اما در ذهن او چیزها در خویشتنِ خود انسانی و آسمانی نبودند، بلکه طبیعی بودند. اما با وجود این نظر، لائوتسو به انسان توصیه کرد از راه بازگشت به طبیعت از تائو پیروی کند. خود چنین توصیه‌ای نشان می‌دهد تائو در زندگی بیشتر مفهومی عملی است تا در حیطهٔ فراطبیعت مفهومی محض باشد.

به عنوان مثالی دیگر، آموزهٔ اصلاح و پالایش نامها (یا به تعبیری سازگار کردن ذهن و عین) را در نظر آوریم. آموزه پالایش نامها، یا تعریف واژه‌ها، در مکتب کنفوسیوسی، از لحاظ نظری در مقولهٔ منطق قرار دارد. همهٔ جویندگان دانش فلسفه خوب می‌دانند، بزرگترین دشواری در سراسر بیان فلسفی در آن است که فیلسوفان ـ بویژه سفسطه‌بازان و جدلیان ـ اغلب خود را درگیر مسئلهٔ تعریف دانشواژه‌هایی که به کار می‌برند نمی‌کنند؛ به گفتهٔ هابز، فیلسوف انگلیسی، آنها از «امتیاز بیهوده گویی» برخوردارند. بنابراین تعریف واژه‌ها و دانشواژه‌ها نخستین گام در سخن درست فلسفی است. اما کنفوسیوس در پالایش نامها به طور عمیق فرو نرفت، بلکه آن را وسیلهٔ ایجاد نظم اخلاقی دانست. او معتقد بود نامها در اصل تعریفهای قواعد اجتماعی و سیاسی هستند.اگر گفتار یا نامها درست نباشند، روابط انسانی را نمی‌توان بدرستی زیر نظارت قرار داد و نظم اخلاقی را نمی‌توان به وجود آورد.

پس نخستین اصل اساسی فلسفهٔ چین، اجتماعی و سیاسی بودن آن بود، و برای همین شگفت نیست که در دورانهای گذشته در چین، فیلسوفانی مانند ایمانوئل کانت، فیلسوف

---

1. John koller, **Oriental Philosophies**, 2nd ed. (New York: Charles Suribner's sons. 1985) P.245;
همین طور نگاه کنید به: همان.

ایده‌آلیست آلمان، و فرانسیس بیکن، فیلسوف تجربه‌گرای انگلیسی، پیدا نشدند. هیچیک از آثار فیلسوفان چینی قابل مقایسه با **نقد خرد ناب** نوشتهٔ کانت و **ارغنون جدید** نوشتهٔ بیکن نیست. فیلسوفان چینی با ذهنیت تقریباً یکسان خود نتوانستند بی‌توجه به انسانهای زمینی بر حوزه‌های بالای اندیشهٔ انتزاعی صعود کنند. آنها «قانون اخلاقی پایین» را از «آسمانهای پرستارهٔ بالا» محترمتر دانستند. از این رو، همانندیها، الگوها و گنجایش فلسفهٔ چینی را با چنین دیدی به‌وجود آوردند.

گفته شد فلسفهٔ چین خصوصیت فراطبیعی نداشت، یا کمتر داشت. روی دیگر سخن این است که فیلسوف چینی برخود طبیعت نگریست، زیرا معتقد بود طبیعت عرصهٔ شکفتگی همهٔ پدیدارهای ملموس و مشهود است که با احساسات و عواطف انسان ارتباط مستقیمی دارد. عشق فیلسوف چینی به طبیعت دومین اصل فلسفهٔ چین بود اما باید گفت که دید این جهانی فیلسوف چینی به (واقع‌گرایی) در مفهوم فلسفهٔ غرب نینجامید، بلکه دید این جهانی چینی کوشید راز تائو را در همهٔ چیزها بازیابد. همین نگاه به طبیعت سبب شد فیلسوف چینی گوناگونی راز دار و ناشناختهٔ چیزها را به زبان استعاره بیان کند و نگرش او بیشتر روشنگر گوناگونی پدیده‌ها باشد تا نمایانگر قواعد کلی کارها و چیزها. این شیوهٔ نگرش بر طبیعت موجب شد جزییات کارها مورد توجه فیلسوف چینی قرار گیرد و هر بار مفاهیم را با حالت موقعیت خاصی، ذهن را با عین منطبق گرداند واین اصل سوم در فلسفهٔ چین بود، یعنی جزیی‌نگری. بی‌توجهی به مفاهیم انتزاعی و کلی و پرهیز از بحثهای جدلی نیز به سهم خود سبب شد چینیها در کار برگردانیدن مقولات از بیان تصویری کمک گیرند. برای مثال، کیهان را «کوهساران، رودها و زمین بزرگ» و انسان را «قطره‌ای در چشمه» گفتند.

بنابراین فلسفهٔ چین باستان سه ویژگی اصلی داشت: اجتماعی ـ سیاسی، طبیعت‌نگر، و جزیی بودن؛ و باید گفت که این ویژگیها در مکتبهای فلسفی این سرزمین، در بُعدها و درجه‌های گوناگون، به صورت اندیشهٔ مسلط یا اصل هر کدام از این مکتب‌ها در آمدند. اما آشکارترین صفت فلسفهٔ چین استعاری بودن بیان بود که گاه فهم راستین این فلسفه را دشوار

می‌کند. به هرحال، باید گفت که فلسفهٔ چین، با چنان ماهیت و ویژگیها، در نهاد خود بیان تجربهٔ جمعی نژاد چینی در هنر روابط اجتماعی و سازمان سیاسی بود و هیچیک از تفکرات فراطبیعی یا پژوهشها در زمینه‌های عقلانی در فلسفهٔ چین هرگز به صرف خود دنبال نشد، بلکه همهٔ مفاهیم و نظریات فراطبیعی و عقلانی در عمل بر حسب شرایط روابط انسانی، «اجتماعی» یا «سیاسی» شدند و به طور کلی به نظر می‌رسد اجتماعی و سیاسی بودن باید اصل مهم فلسفهٔ چین باشد.

بخش ۲. بینش اسطوره‌ای چین باستان

مردمان چین ضمن هزاران اسطوره و افسانه سرآغازی برای تاریخ ملی خود مشخص کردند. گاه از مردی به نام یوچائو نام بردند که به انسانهای نخستین فن ساختن خانه آموخت. زمانی از مردی به نام سویی جن یاد کردند که از سایش دو قطعه چوب خشک افروختن آتش را کشف کرد. امپراتور یا خاقانی شکارچی به نام فوهسی را همراه با نیوکوت (Nio Kut) رام‌کنندهٔ حیوانات وحشی دانستند و معتقد بودند او به مردم یاد داد چگونه برای شکار حیوانات ابزار آهنی بسازند و با تور یا دام ماهی صید کنند و با خط تصویری یا مفهوم نگاری بنویسند؛ به سبب این کارها او را بنیانگذار تمدن چین شناختند. دهقانی به نام شن نونگ (یا کشاورز آسمانی) ارابه ساخت و زراعت را به مردم آموخت. امپراتور یا خاقانی دیگر، هوانگ تی صنعت خشت‌زنی و آجرسازی به وجود آورد و ظرفهای چوبی و سفالی و تقویم زمان را ابداع کرد. همسر این امپراتور نیز صنعت ابریشم را متداول کرد.[1]

اما بنا به افسانه‌ها و اسطوره‌های باستانی پر راز و رمز و آشفتهٔ چینی، این بزرگان آغازگر و خاستگاه آموزشهای بشر نبودند، بلکه رخداد آفرینش هزاران سده پیش از آنها اتفاق افتاده بوده است. در آن عهد دیرین هزاران افراد انسان ونیمه انسان، و حیوانات همانندِ انسان بر این جهان فرمان می‌رانده‌اند و برخی از آنها زمانی دراز نزدیک به ۱۸۰۰۰ سال بر تخت و تاج بوده‌اند. اما هنوز هم دورهٔ پادشاهی این افراد سرآغاز تاریخ جهان نیست، بلکه پیش از آنها، آدم

1. C.P. Fitzgerald, **China; A Short Cultural History,** (London: The Gresset Press, 1950) P.14.

نخستین به نام پان‌کو، در ۲۰۰۰۰۰ سال پیش در جهان ظاهر شد. آنگاه که او به جهان هستی پا نهاد، جهان آشفته و بی‌سامان بود؛ اما او با چکش و قلم آهنین به‌کار نظم جهان پرداخت و پس از یک دورهٔ درازکه ۱۸۰۰۰ سال طول کشید و پس از رنج بسیار جهان را سامان بخشید. آسمان را از زمین جداکرد و برای هر یک از خورشید و ماه و ستارگان جایی در آسمان درست کرد. پس از آن به سطح زمین پرداخت وکوههای بلند و دریاهای عمیق را با نوک قلم آهنین خود به وجود آورد. آنگاه جسد خود را در جهان تقسیم کرد، یعنی چون هنگام مرگ فرا آمد، کالبد او پاره‌پاره شد و از هر پاره یکی ازکوههای مقدس سرزمین چین پدید آمد.[۱]

چینیهای باستان هم مانند دیگر مردمان معتقد بودند که زمین صفحه‌ای است مسطح و ساکن و آسمان چون سرپوشی مقعر برفراز آن قرار گرفته است. کشور آنها، یعنی چین، مرکز سطح زمین است و نشستنگاه خاقان یا فغفور (بر گرفته از دو واژه بغ به معنای خدایابت و پور به معنای پسر، یعنی پسر خدا، و در معنای متداول باستانی پسر آسمان) نقطهٔ مرکزی دایرهٔ وجود را تشکیل می‌دهد و در پیرامون آن دیگر مخلوقات و موجودات قرار دارند. زمین هم مانند آسمان مطیع قانون آفرینش است، چنانکه در توالی حرکتهای تغییرناپذیر سالانه و گردش فصلها و رشد نباتها و بالارفتن آتش و پایین آمدن آب و هزاران رخداد و پدیدارهای طبیعت این نظم دیده می‌شود. اما چون بر «نظم و تناسب حرکات جهان نظر دوختند به حیرت فرو رفتند. پس گفتند اگر چیزی نامطلوب دیده می‌شود، مثلاً سنگ و صاعقه بر زمین فرود می‌آید به سبب آنست که آسمان از بیعدالتی و بی‌نظمی که در زمین رویداده بخشم در آمده و می‌خواهد که آن را تعدیل کرده بسامان و انتظام آورد.»[۲] در زمین نیروهای شیطانی یعنی عوامل گمراهی انسان‌ها گاهی سبب آشفتگی می‌شوند و جریان کارها را دچار تأخیر می‌کنند. بنابراین رخدادهای ناگوار چون سیلابها، گردبادها، زلزله‌ها و خشکسالیها روی می‌دهند تا اینکه نظم قدیم دوباره جریان یابد و بدکاران به کیفر برسند.

---

۱. جان ناس، **تاریخ جامع ادیان**، ترجمهٔ علی اصغر حکمت، چاپ دوم (تهران: انتشارات پیروز، ۱۳۴۸) ص ۲۲۱.

۲. همان، ص ۲۲۳.

این اسطوره‌ها نشان می‌دهند چینیها به دیرینگی تاریخ و کهن بودن فرهنگ خود ایمانی استوار داشته‌اند. اما باید گفت آنچه در این بیانها دیده نمی‌شود رهیافتی اصولی و منطقی به مسیر رخدادها و پدیدارهاست. بینش اساطیری چنان بر ذهن چین باستان چیره بود که دوره‌ای دراز فرصتی برای پیدایی رگه‌های تبیین عقلانی و منطقی رویدادها پیدا نشد. پدیده‌ها بر حسب افسانه‌ها توجیه شدند و زمین تابع آسمان دانسته شد. به سخن دیگر، ذهن اساطیری چینی مردمان زمین را در برابر نیروهای هلاکت بار آسمان ناتوان یافت. از همین است که پادشاهان چینی خود را «پسر آسمان» یا فغفور، یا نمایندهٔ نیروهای قهار و برتر دانستند که هر آن اراده کنند می‌توانند با سیلابها و خشکسالیها عرصه را بر زندگی مردمان تنگ کنند. بدین ترتیب، قدرت پادشاهان، قدرتی بر آمده از ترس مردمان از نیروهای آسمانی بود. تا زمانی که اندیشهٔ منطقی پدید نیاید چنین قدرتی پایدار است.

سده‌های درازی تبیین کارها بین مردم چین اسطوره‌ای بود. شاید حدود هزار سال پیش از میلاد مسیح رگه‌های اندیشهٔ منطقی و در عین حال غیرواقعی در ذهن چینی پیدا شد و برخی مردمان گمنام که شاید نخستین اندیشمندان منطقی چینی بودند نظر دادند که در هر چیز دو عامل یا نیروی محرک به هم آمیخته است: یکی یانگ (Yang) و آن دیگری یین (Yin). این اندیشمندان معتقد بودند هر چه در جهان هستی وجود دارد از روابط متقابل این دو نیرو تشکیل شده است و بنابراین در هر چیز از هر یک آن دو، اثری و نشانی وجود دارد:

> **«یانگ» یعنی نیروی مردانگی دارای خصلت فعالیت (فاعلیت)، حرارت و نور است و هر چیز نورانی در جهان و تمام موجودات نر به انواع مختلف مظاهر «یانگ»اند. اما «یین» یعنی نیروی ماده خصلت انفعالی دارد و آغازگاه زندگی و باروری و فراوانی و توالد و تناسل است. «یانگ» جهت مثبت و «یین» جنبهٔ منفی جهان و طبیعت هستند.**[1]

1. Paul Monroe, **China; A Nation in Revolution** (New York: Macmillan Company, 1928) P.69.
همین طور نگاه کنید به: چوجای و وینبرگ جای، **تاریخ فلسفهٔ چین باستان**، ترجمهٔ پاشائی (تهران: انتشارات مازیار، ۱۳۵۴) ص ۷۳.

هر چیزی در یک حال ممکن است صفات «یانگ، یعنی صفات اثبات و رجولیت را نشان دهد و در حال دیگر مظهر اوصاف (یین) یعنی حالت نفی وانوثیت گردد و این بدان سبب است که دو قوهٔ فاعلیه و منفعله در هر چیز هر دفعه در معرض تبدیل از صورتی به صورت دیگر قرار دارد.»[۱] برای مثال، آسمان که نیروی «یانگ» را نمایان و زمین که نیروی «یین» را آشکار کرده‌اند ممکن است هر لحظه به صورتی دیگر در آمده و نیروی مخالف از آنها نمایان شود: «یانگ نر و یین ماده است. پس این دو در آسمان و زمین، خورشید و ماه، روشنی و تاریکی، زندگانی و مرگند.»[۲]

به گمان این اندیشمندان گمنام، اختلاف چیزها ناشی از ماده ذاتی آنها نیست، بلکه در چگونگی عمل کردن آنهاست که به نوبهٔ خود حالتی عرضی است. بدین ترتیب که ماده هر آن تغییر حالت می‌دهد و در «هر حالت دارای صفات و ویژگیهای دیگر می‌شود و از صورتی به صورتی دیگر در می‌آید و هر صورتی نامی جداگانه می‌یابد.»[۳] به سخن دیگر، متفکران چینی گویی از ماده اصلی یا «ذات» تصور و اندیشه‌ای نداشتند، بلکه هر چیز را پیوسته در تبدیل حالتها و تغییر صورتها می‌دیدند، و میزان اختلاف بین چیزها را متناسب با درجهٔ غلظت آنها می‌پنداشتند و از آن به «عمل» و «حرکت» تعبیر می‌کردند.

متفکران قدیم چین که برای بیان چگونگی تبدیل موجودات و پیدایی و زوال آنها نظریهٔ بالا را پرداختند، فرضیه‌ای ارائه کردند و از آن به عنوان «تائو» نام بردند. معنای تائو راه است و این واژه گاه به معنای راه طبیعت و گاه به معنای راهی دانسته می‌شد که پیروان فلسفهٔ تائوئیستی برای زندگی آمیخته به خرد برمی‌گزیدند. تائو در اساس «راه اندیشیدن یا بلکه نیندیشیدن است، زیرا در نظر تائوگرایان، فکر امری سطحی و فقط در مباحثات سودرسان است، و گرنه برای زندگی بیشتر زیان‌بخش است.»[۴] آیین تائو بی‌عملی (Wu-Wei) را تجویز می‌کرد:

---

۱. جان ناس، همان، ص ۲۲۵.

۲. چو جای، همان. همین طور نگاه کنید به رجایی، پیشین، ص ۱۷۳-۱۷۲.

3. Ibid. P.80.

۴. داریوش شایگان، **آسیا در برابر غرب** (تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۵۶) ص ۱۹۸.

«تائو فقط از راه عمل نکردن (عدم تأثیر) تجلی می‌کند. باقی همه امور ظاهری است.» اما بی‌عملی، بی‌فعلی محض نیست، بلکه خودداری از هر گونه عملی بود که مخالف نظام طبیعی جهان باشد. به سخن دیگر، بی‌عملی رها کردن کارها به رویش خود آنها بود. انسان کامل یا عارف تائوئیست، کسی بود که در کل مستغرق شود و با تفکر و کشف و شهود به وحدتی که در پس پدیدارهای گذرای جهان هست آگاهی یابد:

در سیر و سلوک تائو، همه چیز روز به روز کاهش می‌یابد، و این سیر هر چه بیشتر شود، آدمی به بی‌عملی می‌رسد و هر گاه از انجام دادن هر کاری خودداری شود، آنگاه همه چیز انجام می‌شود ... ذهن مرد عارف مانند آئینه است در برابر انعکاس چیزها، نه می‌شتابد، نه پس می‌رود ... حرکت تائو بی‌غرض است، مانند روانی آب، سکونش مانند آئینه است و سخنش گویی طنین است.[۱]

هر گاه همهٔ موجودات بنا به قانون تائو حرکت کنند، جهان شکل کامل واحدی در کمال تناسب حاصل خواهد کرد و به سوی سعادت راه خواهد پیمود. جانبداران نظریهٔ تائو معتقد بودند چنین حالتی در دورهٔ امپراتوری یائو (Yao) و شون (Shun) اتفاق افتاد و این دو امپراتور با پی بردن به قانون تائو بنا به دستور آن بر جهان حکم راندند؛ و از این رو، روزگار آنها سراسر فرخندگی بود و حال اگر وضع و حال باز هم بنا به قانون تائو جریان یابد همان روزگار زرین برآدمیان دوباره نمودار خواهد شد. (در تاریخ چین از حکومتهای یائو و شون در سدهٔ بیست و سوم پیش از میلاد، به عنوان حکومت عقل و پارسایی نام برده می‌شود.)

تائوئیسم عناصر رازآمیز، جاویدان و شگفتی‌آفرین طبیعت را معرفی می‌کند و در عین حال در برگیرندهٔ سلسله عقاید عامیانه و خرافات و اوهام، و نیز شامل برخی اندیشه‌های فلسفی و عرفانی است که زندگی روحانی و معنوی مردمان چین بر آن قرار گرفته بوده است.[۲]

---

۱. همان. ص ۲۰۶؛ همین طور نگاه کنید به توضیح چوجای، پیشین، ص ۱۲۲.
2. Ibid. P.102; and Fitzgerald, Op. Cit. P.265.

بخش ۳. برپایی و زوال نظام فئودالی

عصر شکوفان فلسفهٔ چین در «دورهٔ باستان» در برگیرندهٔ دوره‌های تاریخی «بهار و پاییز» از ۷۷۰ تا ۴۸۱ پ.م. و «جنگ دولتها» از ۴۸۰ تا ۲۲۱ پ.م. بود، که دورهٔ زوال و سقوط نظام فئودالی به شمار رفت. در این دورهٔ فکری طلایی «صد مکتب» فلسفی به‌وجود آمدند و در زمینهٔ اندیشه‌ها و مسائل اجتماعی به رقابت پرداختند. از بانفوذترین و نامدارترین این مکتبها، مکتب کنفوسیوسی، مکتب تائوئیستی، مکتب سودمندی‌گرای موسیوس و مکتب رئالیسم و قانون‌گرای هان فی تسو، بودند. همین مکتب‌ها الگوهای تفکر سیاسی چین را ایجاد کرده، نمادهای اندیشهٔ سیاسی چین را آفریدند. اما پیش از پرداختن به ماجرای این مکتبهای برجستهٔ فلسفی چین لازم است به بنیادها و قرارگذاشته‌های نظام فئودالی اشاره کرد، زیرا چارچوبهای اولیهٔ اندیشهٔ سیاسی تا حد زیاد در نتیجهٔ وضع و حال موجود در نظام فئودالی تعیین شدند و متفکران باستانی چین، فرزندان دورهٔ فئودالی بودند.

همان طور که گفته شد آغازگاههای تاریخ چین و بویژه تاریخ سیاسی آن در اسطوره‌ها پنهان است. بنا به این اسطوره‌ها، پس از آنکه آسمان و زمین آفریده شد، سیزده حکومت آسمانی، یازده حکومت زمینی و نه حکومت بشری که ۸۱۰۰۰ سال دوام آوردند، به وجود آمدند. در سدهٔ بیست و هفتم پیش از میلاد امپراتور زرد، به احتمال فوهسی، پدیدار شد و او نخستین انسانی بود که حکومت مدنی برپا کرد. تاریخ چین به طور متعارف و سنتی از زمان او آغاز می‌شود و مهمترین افسانه‌های سیاسی عهد باستان به کناره‌گیری اختیاری پادشاهان فرزانه یائو و شون مربوط است که در سدهٔ بیست و سوم پیش از میلاد می‌زیستند. بنابه این افسانه‌ها، یائو تاج و تخت را به فرزند خود واگذار نکرد، بلکه آن را به شون، که وزیری خردمند و پارسا بود، انتقال داد. شون هم فرد دیگری به نام یو (Yü)را به جانشینی برگزید، و یو نخستین امپراتوری بود که خاندانی موروثی، یعنی هسیا (Hsia) یا چیا (Chia) را بر پا کرد که بیش از چهار سده، از ۲۲۰۵ تا ۱۷۶۶ پ.م. دوام داشت.[1] یافته‌های باستانشناسی نشان می‌دهند که در همین

1. Lin Mousheng, **Men and Ideas** (Washington: Kennikat press / port, 1942) P.18.

دوره نظام برده‌داری هم در چین برقرار شد.[۱]

تاریخ معتبر چین با سلسلهٔ شانگ (Shang) آغاز می‌شود. این سلسله را در سدهٔ هیجدهم پیش از میلاد، تانگ وانگ (Tang Wang)، که در آغاز حاکم ایالتی بود، برپا کرد. او انقلابی را رهبری کرد که خاندان هسیا را که در آن زمان زیر حکومت ستمگری به نام چیه (Chieh) بود برانداخت. در پایانهای سدهٔ یازدهم پیش از میلاد، وو وانگ (Wu Wang) که او هم حاکم ایالتی بود، انقلابی دیگر را آغاز کرد و سلسلهٔ شانگ را در زمان ستمگری به نام چوو (Chow) برانداخت و سلسلهٔ چو (Chou) را برپا کرد. در تاریخ چین از این دو انقلاب، یا اقدام براندازی، به عنوان پیشینهٔ حق برانداختن حکومتهای ستمگران یاد کرده‌اند.

زمانی که وو وانگ «پسر آسمان شد»، یعنی به امپراتوری رسید، حاکم ایالت چو را که بیش از هر کس دیگر مسئول سازماندهی امپراتوری بزرگ فئودالی بود، به نخست‌وزیری خود برگزید. بنا به توصیه‌های نخست‌وزیر، امپراتور حکومتی مقتدر بر پا کرد و با بخشیدن زمین‌های کشاورزی به اعضای خانوادهٔ پادشاهی، وزیران، امیران بسیار، بازماندگان حکمرانهای قدیمی، و پسر آخرین پادشاه سلسلهٔ بر افتاده، ایالتهای دست‌نشانده (واسال) زیادی به‌وجود آورد. این اربابهای فئودال، یا صاحبان زمینهای کشاورزی، از نظر سلسله مراتب فئودالی به پنج دسته تقسیم شدند. (با کاربرد واژگان فئودالی غرب می‌توان آنها را دوک، مارکیس، ارل، ویسکونت، و بارون نامید).[۲]

هر ایالت دست نشانده، دوک‌نشین بود یا گونه‌های دیگر، خود یک رژیم فئودالی بود و ارباب بزرگ بخشهایی از ایالت خود را، که همان بخشیدهٔ امپراتور بودند، به زیردستان یا واسال‌های خود که آنها هم سلسله مراتبی داشتند، واگذار می‌کرد. وزیر اعظم، مقامات بلندپایه، دانشمندان عالیقدر، دانشمندان میانْ پایه و دانشمندان پایین رتبه در مراتب بالای این سلسله قرار داشتند. دست نشاندگان وزیردستان این گروه یا خود مستقیم با کار بردگان از زمین محصول

---

۱. ف. ب. کورفکین، **تاریخ دنیای قدیم**، ترجمهٔ م. بیدسرخی (تهران: انتشارات شبگیر، ۱۳۵۳) ص ۱۷۵.
2. Ibid; and Fitzgerald, OP. Cit. P.59.

می‌گرفتند، یا زمینهای خود را به مستاجران یا سرف‌ها اجاره می‌دادند. گفته‌اند که زمینهای کشاورزی به مرغوب و نامرغوب تقسیم می‌شدند. کار در مزرعهٔ مرکزی عمومی و در مزرعه‌های پیرامون آن خصوصی بود. سرف‌ها ضمن آنکه مزرعهٔ عمومی را برای ارباب کشت می‌کردند، در مزرعه‌های خصوصی برای خود کار می‌کردند.[۱]

بدین ترتیب دیده می‌شود امپراتوری فئودال سلسله مراتب گسترده‌ای داشت. امپراتور در بالا، و پس از او طبقات پنجگانه قرار داشتند (دوک‌ها، مارکیس‌ها، ارل‌ها، ویسکونت‌ها و بارون‌ها). زیر فرمان هر کدام از این افراد نیز وزیر اعظم‌ها، مقامات عالیرتبه، و دانشمندان بلندپایه، میانْ‌پایه و پایین رتبه قرار داشتند. همهٔ این گروهها طبقهٔ حاکم امپراتوری را تشکیل می‌دادند. در پایه‌های وسیع سلسله مراتب، توده‌های مردم، سرف‌ها و بردگان بودند که طبقهٔ فرمانبر را تشکیل می‌دادند. سراسر امپراتوری به شکل یک هرم کامل بود. اصل بنیادی نظام فئودالی این بود که امپراتور صاحب همهٔ اراضی امپراتوری و حاکم همهٔ اتباع است. افزون بر آن به سبب مقامی که به عنوان پسر آسمان داشت، بالاترین پیشوای روحانی نیز به حساب می‌آمد و بنابر این نه تنها به کارهای دنیایی و زندگی روزمرهٔ مردم می‌پرداخت، بلکه به کارهای روحانی امپراتوری و زندگی معنوی مردم هم رسیدگی می‌کرد. بدین ترتیب، عصر فئودالی، از لحاظ نظری نه سده پایدار ماند، از ۱۱۲۲ تا ۲۲۱ پیش از میلاد. در نیمهٔ نخست این عصر، امپراتوران کم و بیش قادر به حفظ و اعمال حاکمیت خود بودند، اما طی نیمهٔ دوم، که خود به دوره‌های «بهار و پاییز» و «جنگ دولت‌ها» تقسیم می‌شود، نظام فئودالی بتدریج رو به انحطاط و زوال گذاشت و سرانجام نابود شد، اما «این دورهٔ پرتلاطم زمینه‌ای به‌وجود آورد تا جریانهای فکری خاصی که بدنبال پاسخی برای بحران بودند، ظهور کنند.»[۲] در جریان این تحولات به همان درجه که امپراتور اقتدار حکومتی را از دست می‌داد، ایالتهای تابع به طور فزاینده قدرت مستقل به دست می‌آوردند.

---

1. Idid. P.19; and Fitzgrald. P.60.

۲. رجایی، پیشین، ص ۱۶۷.

گفتنی است که در آغاز عصر فئودالی حدود ۱۸۰۰ دولت فئودال وجود داشتند که هر کدام از یک شهر و حومهٔ آن تشکیل می‌شده‌اند. دیوار مستحکمی شهر را از مزرعه‌های اطراف جدا می‌کرد و دیوارهای کوچکتری حومه را از خطر یورش بیگانگان حفظ می‌نمود. این شهرها بتدریج به هم پیوستند و ۵۵ ایالت به‌وجود آوردند.[1] دولتهای ایالتی معینی، مانند چی (Ch'i)، چین (Chin)، سونگ (Sung)، از راه پیروزی بر فئودالهای کوچکِ بسیار و جذب آنها در خود، حتی بیش از طبقهٔ حاکم امپراتوری قدرتمند شدند، و همین که قدرت مرکزی در زوال افتاد، همین دولتهای مقتدر ایالتی خواهان رهبری امپراتوری شدند. نخستین این مدعیان «چی»، در ۶۸۱ پ.م. با این امید که املاک امپراتوری را حفظ کند و در برابر یورشگران نیمه‌وحشی، که از سرزمین غربی چو آمده ودر ۷۷۰ پ.م. دودمان چو را برانداخته بودند، مقاومت نماید، جامعهٔ دولتهای فئودال را سازمان داد. بعدها، دولت‌های «چین» و «سونگ» به نوبت در این جامعه برتری یافتند، و سرانجام، دولت چین، زیر فرمانروایی چه‌ین (Ch'in) تا ۲۲۱ پ.م. با پیروزی بر سرزمینهای دیگر و با تأسیس نظام پادشاهی قلمرو خود را گسترده کرد و نام خود، چین را به سراسر سرزمین زیر حکومت خود داد.[2] امروز همهٔ مردم جهان، مگر خود چینی‌ها، آن کشور را به همین نام می‌شناسند؛ (چینیها کشور خود را تی‌ین هوا، سه‌های، چونگ هواکوئو، سرانجام چون هوامین کوئو می‌نامند). بدین ترتیب، پس از گذر نه سده، نظام فئودالی سرانجام از بین رفت و نظام پادشاهی به جای آن برقرار شد. گذشت فئودالیسم و پیدایی پادشاهی برگشتگاه بزرگی را در تاریخ چین به‌وجود آورد، زیرا در ۲۱ سدهٔ بعد از آن، چین زیر سلطهٔ حکمرانی نظام پادشاهی ماند.

الف. ساختار اقتصادی و اجتماعی جامعهٔ فئودالی

در سده‌های اولیهٔ دورهٔ فئودالی، هر جامعهٔ فئودالی جماعت روستایی خودکفایی بود.

---

۱. ویل دورانت، **تاریخ تمدن: مشرق زمین گاهوارهٔ تمدن**، ترجمهٔ ا.ح. آریانپور (تهران: اقبال، ۱۳۴۷) ص ۸۹۴.
۲. همان، ص ۸۹۴.

زندگی ساده بود. مبادلات و ارتباطهای کمی بین جوامع فئودالی وجود داشت و هیچ پول رایج در کار نبود. اشتغال اصلی مردم کشاورزی بود و محصولات عمدهٔ اقتصادی هم لبنیات، برنج، گندم، پوست و پشم، لباس و ماکیان بودند. اما در سده‌های بعد پایتخت امپراتوری، یعنی لو یانگ (Lo-Yang) و پایتختهای دولتهای فئودال مراکز مهم بازرگانی و صنایع دستی شدند و در آنجاها تمدن شهری بسرعت گسترش یافت. این پایتختها از بازارهای کوچک به شهرهای بزرگ تبدیل شدند و جماعتهای همجوار برای مبادلهٔ کالاهای خود به آنها رو آوردند.

با تولید آهن و استفاده از گاو برای شخم زدن و فضولات حیوانات به عنوان کود، محصول کشاورزی افزایش یافت و سرانجام بازرگانی بین شهرها و دولتها رونق گرفت. بازرگانی قدرت و اهمیت پیداکرد و استفاده از منابع آهن و نمک توسعه یافت و در نتیجه طبقهٔ جدیدی از سرمایه‌گذاران بازرگان پدید آمد؛ پیدایی این طبقه بر زوال و فروافتادن نظم فئودالی اثر گذاشت.[1] افزایش قابلیت کشاورزی و پیشرفت صنعتی بسیاری از مستأجران زمینهای کشاورزی را از روستاها برکند و به شهرها روانه کرد که در آنجاها کارگر صنایع شدند.

با پیدایی آداب مخصوص اشراف در دربارهای فئودالها، رسوم و تشریفات و افتخارات بتدریج چنان اهمیت یافتند که بین طبقات مرفه جامعه به صورت معتقدات مذهبی در آمدند. دولتهای چینگ (Cheng) و چین هم در حدود سال‌های ۵۳۰ و ۵۱۰ پیش از میلاد به گذاردن قانون پرداختند و در نتیجهٔ آن کشاکش شدیدی بین مردم که خواهان عرف و عادتهای اجتماعی بودند و حکومت که از قوانین حمایت می‌کرد، درگرفت. کار دولتها در زمینهٔ گذاردن قانون از نظر دهقانها وحشتبار و برانگیزندهٔ خشم خدایان به شمار می‌رفت. قوانین گذارده شده البته با مصالح و منافع اشراف هماهنگ شده بودند و آنها گاه حتی از رعایت این قوانین معاف می‌شدند. سرانجام دو نیروی مخالف یعنی عرف و قانون، سازش کردند و حکومت قانون فقط شامل کارهای مهم اجتماعی شد و کارهای جزیی همچنان در قلمرو عرف به جا ماندند؛ و چون کارهای انسانی بیشتر جزیی بودند، عرف بر قانون چیره شد.

1. Fitzgerald. Op. Cit. P.65.

به هر حال، این قوانین روش کشورداری را تا ده‌هزار سال بعد تعیین و مقرر کردند: «دولت تشکیل می‌شد از امپراتور، اشراف، وزیران و مردم. امپراتور نماینده و پسر آسمان، با فضیلت و تقوا حکومت می‌کرد.»[1] اشراف دو گروه بودند: گروهی از نسل پیش و گروهی که از راه تعلیم و تربیت بدین پایه می‌رسیدند؛ وزیران شش نفر بودند و کارهای خاقان، رفاه مردم و ازدواج نوجوانان، اصول و فروع اعتقادات، تدارک و اداره جنگ، برقراری عدالت و خدمات عمومی را بر عهده داشتند؛ مردم باید با وظیفه‌شناسی کشتکاری می‌کردند، باید از پدران خانواده اطاعت می‌شد، مردم از حقوق مدنی بهره‌مند بودند، اما در کارهای اجتماعی دخالت نمی‌کردند.[2] این قوانین در حد خود کامل بودند و به احتمال از تجربه‌های رهبرانی بر نمی‌آمدند که در عمل قدرت را در دست داشتند و با مردم واقعی رو به رو بودند، بلکه از ذهن متفکر یا متفکرانی می‌تراویدند.

در دورهٔ فئودالی طبقهٔ نظامیان هم بودند که هسیه (Hsieh) نامیده می‌شدند و به صورت مزدور در خدمت حکمرانان و شهریاران محلی بودند. در گروه این مزدوران نظامی سلسله مراتب جنگی وجود داشت و سران نظامی را تشکیل می‌دادند. اما در پایانهای دورهٔ فئودالی، این نظامیان جایگاه خود را از دست دادند، در سراسر چین پراکنده شدند وبرای گذران زندگی به حرفه‌های گوناگون رو آوردند.[3]

در چنین وضع و حال، زندگی عقلی چین شوری بزرگ داشت. در همین دوره، زبان و ادبیات و فلسفه و هنر چینی پایه گرفت و به برکت تولید و سازمان اقتصادی منظم و فرهنگی که هنوز در اثر سنتها نیرومندی نیافته و در نتیجه حکومت پادشاهی متحجر نشده بود، زمینهٔ اجتماعی خلاقترین دورهٔ تاریخ فکری چین فراهم آمد.

---

1. Ibid. P.82.

۲. همان، ص ۸۹۷.

3. Yu-Lan Fung, **A Short History of Chinese Philosophy**, (New York: The Macmillan press, 1948) P.50.

بخش ۴. پیدایی فیلسوفان سیاسی

هر چه در تاریخ چین به عقب بنگریم، به فیلسوف بر می‌خوریم. اما از فیلسوفان پیش از لائوتسو، جز نام یا مطلبی گسسته نمانده است. در سدهٔ ششم و پنجم پیش از میلاد مسیح،چین نیز مانند هند، ایران و یونان نابغه‌های درخشانی در فلسفه و ادب به بار آورد. جنگها، آشفتگیهای اجتماعی، روابط اجتماعی و ارتباطها راه پیشرفت اندیشه را باز، و مردم شهری را جویای آموزگارانی ورزیده کرد تا هنرهای فکری را به آنها بیاموزند. در پاسخ به این نیازهای عقلی آموزگارانی از میان مردم برخاستند و در طلب ناکجاآبادها اندیشیدند. اما صاحبان شوکت واقتدار که مقابله با آموزگاران مردم را دشوارتر از کشتن آنها می‌یافتند، گاه برخی از آنها را به هلاکت رساندند. نامدارترین این سرکشان جهان اندیشه، تنگ شیه (Teng Shih)، در آغاز جوانی کنفوسیوس به دست شهریار چینگ اعدام شد. بنا به نوشتهٔ کتاب لی یه تسه (Lieh-Tze)، تنگ‌شیه «اصل نسبیت حق و باطل را تعلیم کرد و به مباحثاتی پایان‌ناپذیر پرداخت. دشمنانش بدو تهمت بستند که اگر وی را امید پاداش باشد حاضر است روزی امری را ثابت و روز دیگر نقیض آن را به اثبات رساند.»[1]؛ درست همان طور که سوفسطها در اندیشهٔ غرب شناخته شده‌اند. اندیشهٔ تنگ شیه چندان شناخته نیست، بنابراین در این کتاب با همین اشاره از او می‌گذریم و به بررسی سیر اندیشهٔ چین باستان در بستر اقتصادی و سیاسی می‌پردازیم.

در سده‌های اولیهٔ عصر فئودالی چین هیچگونه اندیشهٔ سیاسی منظم وجود نداشت، اما آنگاه که نظام فئودالی رو به زوال گذاشت، متفکران سیاسی در صدد عقلی کردن نهادها و قرارگذاشته‌های نظام فئودالی بر آمدند یا گروهی دیگر آنها را مورد حمله قرار دادند. درست آن زمان که هرم رژیم فئودالی در حال فرسایش افتاده بود، کنفوسیوس و لائوتسو، مانند افلاطون و ارسطو، فلسفهٔ اجتماعی و سیاسی خود را عرضه کردند. در میانهٔ مبارزه بین طبقات متوسط در حال پیدایی و اشرافیت سنتی فئودالی «صد مکتب» فلسفی پدیدار شد و سراسر حوزهٔ زندگی سیاسی را زیر سنجش آورد:

---

۱. همان، ص ۹۰۲.

در سراسر این دوران [بهار و پاییز و جنگ دولت‌ها] فعالیت سیاسی، اجتماعی و عقلی سخت رواج داشت، و در آن همهٔ آیین‌ها و نهادهایی که پیش از این بنیاد نهاده شده بود، به انتقادی بنیان کن گرفته شدند. شرایط زمانه چنان آشکارا ناخشنود کننده بود که این انتقاد و اعتراض چون به درجه بسیار پیچیده‌ایی تحول یافتند، هر یک خود یک دبستان اندیشه شدند.[1]

در عصر فئودالی مکتب کنفوسیوسی بی‌تردید پرنفوذترین مکتب بود و در این مکتب محافظه‌کار برای نخستین بار رژیم فئودالی عقلانیت ساماندار پیدا کرد. کنفوسیوس با آگاهی از نمونه‌های زیاد «وزیرانی که فرمانروایان و پسرانی که پدران را کشتند»، به عنوان نخستین و بزرگترین روشنفکر از طبقهٔ اشراف، در راه بازگردانی و تثبیت سلسله مراتب سنتی فئودالی، مبارزهٔ بی‌امان فکری آغاز کرد. در واقع کنفوسیانیسم شناخت سپسینی بود از عقلانیت ساماندار اجتماعی و سیاسی که بسرعت در حال پاشیدن بود. پایه‌های اجتماعی و اقتصادی جامعهٔ فئودالی در حال پوسیدن بودند و ساختار سیاسی بیش از آن تاب ایستادگی نداشت؛ و کنفوسیوس و پیروان برجستهٔ او: منسیوس و هسون تسو نمی‌توانستند تاریخ را برگردانند.

در کنار آشفتگیها و بی‌سامانی متداول عصر فئودالی، گروهی از اندیشمندان حساس پندارگرا به انزوای باشکوه پناه بردند و کوشیدند وضع طبیعی، دوران کودکی سادهٔ بشریت را بازگردانند. لائوتسو نخستین متفکر اصلی مکتب طبیعت‌گرا، و شانگ تسو، و یانگ تسو از معروفترین جانبداران این مکتب و تبلیغ‌گر آن بودند. این مکتب طبیعت‌گرا ضمن پیروی از اصل تائو، و بنابراین تائوئیست بودن، آنارشیست هم بود و جانبداران آن سراسر اقتدار دولت تاریخی را به مبارزه خواندند و هرگونه عقلانیت دولت را رد کردند. تائوئیسم در اصل پرستش پس از مرگ زندگی اجتماعی بود، بهشتی خیالی که در عهدی دور گمشده بود.

مکتب دیگری پدید آمد، هرم اشرافیت فئودالی را به ستیز خواند و آشکارا احساسات و اندیشه‌های طبقات متوسط پایین، یعنی طبقات پیشه‌ور و کشاورز را بیان کرد. این مکتب، اصول دوستی و مهر جهانی و کمک متقابل را عرضه کرد. عشق فردی و سود شخصی

۱. چوجای، پیشین، ص ۲۵.

روشنگرانه پایه‌های اصلی آن را تشکیل می‌داد. این مکتب بهترین نمونهٔ فلسفهٔ طبقات متوسط پایین بود و موسیوس بنیانگذار آن در نظر داشت امپراتوری فئودال متزلزل را در داخل رژیم پادشاهی متحدی که بر اساس اصول دینی یا آسمانی مستقر می‌شد و طبقهٔ حاکم آن، به جای اینکه از اشرافیت موروثی تشکیل شده باشد، از بین مردم شایسته و پارسا انتخاب می‌شد، دوباره سازمان دهد. اما این مکتب بانفوذ، کاری از پیش نبرد، زیرا نتوانست دریابد که نظم روز بیش از آنکه مهر جهانی و کمک متقابل باشد، قدرت نظامی است. موسیوس حتی با وجود آنکه رژیم پادشاهی متحدی را پیش‌بینی کرد، اما تشخیص نداد که دولت مورد نظر باید براساس پیروزی نظامی تأسیس شود نه بر اساس انتخاب مردم.

بر عهدهٔ مکتب قانون‌گرا، یا واقع‌بین، قرار گرفت تا پادشاهیِ مقتدر جهانی بر پایهٔ قانون را که با قدرت نظامی امنیت آن حفظ می‌شد پیشنهاد کند. در زمان هان‌فی‌تسو، بزرگترین متفکر واقع‌گرای چین باستان، دولتهای فئودالی بتازگی واحدهای مستقل سیاسی شده بودند که هیچ اتحاد و پیوندی با امپراتور نداشتند. مکتب واقع‌گرا، یا قانون‌گرا، بیشترین نیروی انقلابی جامعهٔ فئودالی رو به زوال را عرضه کرد، نیرویی برآمده از همکاری بین فرمانروایان از یکسو و بازرگانان ثروتمند و صاحبان اراضی از سوی دیگر. نظریهٔ حکومت فردی را ـ نظریه‌ای که در ماهیت روابط فئودالی ریشه داشت و کنفوسیوس و موسیوس و جانبداران و پیروان آنها اعلام کرده بودند ـ قانون‌گراها از اصل و اساس رد کردند و نظریهٔ حکومت قانون را پیش نهادند. در مقایسه با مکتب کنفوسیوسی و مکتب موسیوسی که به ترتیب نفوذ اخلاقی و اقتدار آسمانی را مورد تأکید قرار دادند، قانون‌گراها مبارزان آشکارگوی قدرت نظامی بودند. دولت چین زیر حکمرانی چه‌ین، با پذیرش فلسفهٔ مکتب قانون‌گرا قادر به وحدت سراسری امپراتوری و برقراری پادشاهی استبدادی در تاریخ چین شد، که تا دو هزار سال پایدار ماند.

همگان پذیرفته‌اند که برای فهم و درک اندیشهٔ سیاسی هر متفکری شناختی از ویژگیها و چگونگیهای نظام اجتماعی همروزگار او، در مورد متفکران چین باستان نظام فئودالی، اساسی است. انسانها، حتی متفکران خلاق، پایبند تجربه‌ها و دیده‌های مشخص خود هستند و نمی‌توانند قلمروهایی را به طور علمی ارزیابی کنند که فراسوی بصیرتهای آنهاست.

فیلسوفان سیاسی اولیهٔ چین هم از این اصل به کنار نبودند. این فیلسوفان در نظم فئودالی، که در جریان پاشیدن بود، زیستند و فعالیت کردند، و با دشواریهای اجتماعی و سیاسی که به راه‌حلهای فوری نیاز داشتند، رویارو شدند. مکتبهای اولیهٔ فلسفه را در چین، شرایط و اوضاع و احوال هرج و مرج‌طلبانه، اما پویای متداول در دوره‌های بهار و پاییز و جنگ دولتها به‌وجود آورد و حوزه‌های بررسی و روشهای پژوهش سیاسی آن مکتبها را تعیین کرد. فیلسوفان چین هم با مسائلی درگیر شدند که فقط مربوط به چین نبودند، بلکه بی‌توجه به محدودیتهای زمان و مکان، کم و بیش جهانی بودند؛ مسائلی مانند تکامل دولت تاریخی، هنر حکومت کردن، طبع انسان به عنوان موجودی اجتماعی و سیاسی، و مانند آنها. اینها مسائلی هستند که ذهنهای بزرگ همهٔ دورانها و ملتها را درگیر ساخته‌اند.

بررسی مقایسه‌ای این مسائل جهانی، ویژگیهای اندیشه و شیوه‌های تبیین فیلسوفان چین و فیلسوفان سیاسی غرب را نشان می‌دهد. مکتب کنفوسیوسی، ایده‌آلیست بود، زیرا پذیرفت که سیاست با اخلاق آمیخته است یا اخلاق و سیاست یکی‌اند؛ و مسائل اصلی سیاسی، اخلاقی هم هستند. از این لحاظ، فلسفهٔ سیاسی کنفوسیوس همتراز با فلسفهٔ سقراط، افلاطون و ارسطو بود. مکتب تائوئیست، طبیعت‌گرا بود، زیرا با بنیاد اخلاقی و توجیه اخلاقی دولت تاریخی مخالف بود و آنها را به سود بازگشت به وضع طبیعی رد کرد. این مکتب از نظر فردگرا و آنارشیست بودن همتراز شکاکها، کلبیها و اپیکوری‌های یونان باستان [۱]، و روسو در عصر جدید به شمار می‌آید. مکتب موسیوس سودمندی گرا بود و دربارهٔ دولت بر پایهٔ اصول آسمانی اظهارنظر کرد، دولتی که به نظر می‌رسد با «شهر آسمانی» سنت آگوستین، از آباء کلیسا، یا لویاتان هابز، فیلسوف سیاسی انگلستان همانند باشد. مکتب قانون‌گرای هان فی‌تسو، با واقع‌بینی ویژهٔ خود، سیاست را علم و هنری مستقل و جدا از اخلاق دانست. از این لحاظ، این مکتب را می‌توان پیشگام با ارزش ماکیاولی، استاد بزرگ سیاست واقع‌گرای غرب به حساب آورد.

---

۱. برای مطالعه دربارهٔ این مکتب‌ها، نگاه کنید به: عبدالرحمن عالم، **تاریخ فلسفهٔ سیاسی غرب (از آغاز تا پایان سده‌های میانه)** تهران: موسسه چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه، ۱۳۷۶؛ فصل ششم.

فصل دوم
مکتب ایده‌آلیست

بخش ۱. کنفوسیوس

الف. زندگی و نوشته‌های کنفوسیوس

موقعیت کنفوسیوس در تاریخ چین چنان برجسته و با اهمیت است که نمی‌توان به‌طور بسنده به روشی مناسب اندیشه‌های این متفکر بزرگ را به اختصار توضیح داد. کنفوسیوس، پس از کوان تسو (Kuan Tzu) (مرگ ۶۴۵ پیش از میلاد)، نخستین و بزرگترین فیلسوف «عاشق عقل» در تاریخ چین بود و تجربهٔ جمعی و اندوختهٔ چین باستان به دست او منظم‌ترین بیان خود را یافت. او در سراسر تاریخ چین به عنوان والاترین آموزگار از احترام بزرگی برخوردار بود و حتی به صورت یک قدیس پرستیده شد. کنفوسیوس تا سدهٔ بیستم بزرگترین شخصیت اخلاقی و عقلی بوده که نژاد چین به جهان عرضه کرده است. هیچیک از متفکران یا دولتمردان در مدتی چنین طولانی چنان تأثیر و نفوذ بزرگی بر ذهنیت چین به جا نگذاشته‌اند.

زندگی کنفوسیوس در کتاب‌هایی دربارهٔ تاریخ اندیشه و ادیان چین، خوب شرح شده است، و بنابراین در اینجا فقط طرحی از آن کافی خواهد بود.[1] در این بررسی به رشد ذهن و شخصیت او در ارتباط با وضع و حال سیاسی متداول در دورهٔ بهار و پاییز توجه خواهیم کرد.

---

۱. برای شرحی مفصل دربارهٔ زندگی کنفوسیوس، نگاه کنید به: حسین کاظم‌زاده ایرانشهر، **منتخب مکالمات کنفوسیوس**، تهران: شرکت کتابفروشی ابن‌سینا، ۱۳۳۴، ص. ۲۴-۳؛ کارل یاسپرس، **فیلسوفان بزرگ**، ترجمهٔ اسدالله مبشری، تهران: انتشارات پیام، ۱۳۵۳، ص. ۲۶۹-۲۶۶؛ از فصل مربوط به کنفوسیوس در این کتاب، ترجمه دیگری در دست است: کارل یاسپرس، **کنفوسیوس**، ترجمهٔ احمد سمیعی، تهران انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۳؛ و نیز نگاه کنید به اغلب کتاب‌هایی که در زیرنویس‌های این نوشته معرفی شده‌اند.

کونگ چیو (Kung Chiu) که شاگردانش او را کونگ فوتسو (K'ung Fu Tzu) یعنی کونگ استاد، و غربیها در لاتینی کردن نام او به روش خود کنفوسیوس نامیدند، «پسرکی زشت رو با یک دمل روی پوست سر»، در ۵۵۱ پیش از میلاد، در چوفو (Chufu) واقع در ایالت لو (Lu) که همان استان شانتونگ (Shantung) کنونی باشد زاده شد؛[1] و تا ۴۷۹ پ.م. که ۷۲ سال داشت زندگی کرد. دربارهٔ زندگی کودکی و جوانی کنفوسیوس چندان آگاهی درستی نیست. گفته‌اند از پیوندی نامشروع بین شولیانگ هو (Shuliang Ho)، سپاهی پیری که بیش از ۶۰ سال داشت، با دختر جوانی به‌دنیا آمد. در سه سالگی پدر از دست داد و مادرش که به ارواح و شگون آنها اعتقادی نداشت از نشان دادن مدفن پدر خودداری کرد.[2] اگر این موضوع درست باشد، کنفوسیوس دربارهٔ منشأ خود، به هنگام کودکی و جوانی از نگرانیها و ناراحتیهای زیادی باید رنج برده باشد؛ و شاید همین وضعیت او تا حدی علت تردیدهایی باشد که کنفوسیوس در همهٔ عمر دربارهٔ یقین فکری و اقتدار اخلاقی مطرح می‌کرده است.

کنفوسیوس از خانواده‌های اشرافی بود، اما از امتیازات اشرافی سهمی نداشت، و نخستین فرد از گروه روشنفکران بود که بین طبقهٔ حاکم فئودال از یکسو و طبقهٔ کشاورزان و بردگان از سوی دیگر قرار گرفت. به هنگام جوانی بنیادها و قرارگذشته‌های رژیم فئودالی را بررسی کرد، «از کودکی به مراسم قربانی و تقلید از آداب مذهبی دلبستگی داشت»، و خود را برای خدمات حکومتی آماده نمود. در ۱۹ سالگی همسری اختیار کرد و از او دارای یک پسر و دو دختر شد، اما به همسر و فرزندان خود چندان علاقمند نبود و سرانجام آنها را ترک کرد. در همین سن پیشکار کشاورزی و دامداری خانواده‌های اشرافی چی (Chi) شد.[3] در سالهای پختگی فکری بسیاری از دولتهای فئودالی را دید، با فرمانروایان زیادی مصاحب شد، در ۳۲ سالگی در استان لو آداب قدیمی را به پسران یکی از وزیران آموخت و سال بعد برای مطالعه در سازمانهای دینی و آداب و سنتهای پادشاهی چو به لویانگ سفر کرد. این پادشاهی در ستیزها و

---

۱. دورانت، پیشین، ص ۹۱۱.

2. Georg Catlin, **A History of the Political Philosophers** (London: George Allen and Unwin Ltd., 1950) P.17-18.

3. Ibid. P.18.

کشاکشهای فئودالی غوطه‌ور بود. او در جستجوی فرصتی برای بازگردانی نظم رو به زوال نظام فئودالی برآمد. در همین سفر وقتی ۳۶ سال داشت بالائوتسو دیدار کرد، موسیقی آموخت، و سرانجام عهده‌دار برخی مسئولیتهای دولتی شد: «به وزارت دادگستری و سپس به مهرداری چو منصوب شد». در اجرای وظایف دولتی خود، دستور اعدام یکی از اشراف را که تشخیص داد وجودش برای دولت چو زیان دارد صادر کرد و حکم خود را چنین توجیه کرد:

> **جرایمی وجود دارد که از دزدی و غارت زشت‌تر و ننگین‌تر است: تمرد توأم با حیله، دروغ همراه با چرب‌زبانی، ذوق رسوایی منظم به بیعدالتی و مقرون به تحسین و رنگ و نگار. این مرد، مجموعه این جرایم و جنایات را مرتکب شده است. هر جا اقامت گزید دسته‌ای تشکیل داد. تودهٔ مردم را با پرگویی و حرافی گستاخانه، با نویدهای گزافه‌آمیز می‌فریفته است. با ابرام و خیره‌سری، قوانین را تحریف می‌کرد تا آنجا که به مقصود می‌رسید. وقتی اوباشان و زشتکاران به صورت گروهی بی‌بند و بار فراهم آیند، جای تشویش و نگرانی است.**[۱]

کاتلین نوشت: «او به مقام وزارت امور عمومی و فرماندهی پلیس منصوب شد که درنهایت او را وزیر اعظم ایالت لو کرد.»[۲] اما پس از آنکه پادشاه چو «کارهای کشور را فرو گذاشت» و به هشدارهای کنفوسیوس توجه نکرد، او پس از چند سال خدمت از ایالت چو بیرون شد و دورهٔ سرگردانی از این به آن ایالت را آغاز کرد: «از ایالتی به ایالتی سفر می‌کرد و مقامی امن می‌جست تا آیین فکری خود را در زمینهٔ سیاسی به کار بندد». او طی این سالهای سرگردانی امید به رهبری و تربیت سیاسی و ساماندهی چو را از دست نداد: «اگر برگردم! اگر برگردم!». اما روزگار پیری زود رسید: «مردم روزگار از هر بصیرتی عاری بودند و سالها بی‌درنگ سپری شدند.»

---

۱. یاسپرس، ص ۳۰۸-۳۰۷.

2. Ibid. P.19.

درسن ۶۸ پس از سالها سرگردانی، ناامید اما نه سرخورده، به ایالت لو باز آمد و باقی عمر را در آنجا به آموزش، نوشتن و ویراستن آثار، و پرداختن فلسفه‌ای منظم گذراند.[۱] کنفوسیوس بهتر از همه زندگی خود را چنین شرح داد:

در پانزده‌سالگی دل به دانش سپردم،

در سی سالگی در راه هدفم پایدار بودم،

در چهل سالگی با دوراندیشی رفتار کردم،

در پنجاه سالگی مینگ [Ming، سرنوشت آسمانی] را شناختم،

در شصت سالگی حقیقت را دریافتم،

و اکنون در هفتاد سالگی می‌توانم آرزوی دلم را، بی‌پایمال کردن حس دادگری، دنبال کنم.[۲]

این شرح زندگی کلی و برجسته‌ای است که رشد فکری و اخلاقی فیلسوف را خوب نشان می‌دهد. به نظر می‌رسد در زندگی او دو مرحلهٔ مهم وجود داشته است. در چهل سالگی مردی عاقل بوده و هیچ تردید در خود نداشته، اما تا ۷۰ سالگی طول می‌کشد براستی مردی نیک باشد که بدون پایمال کردن حقوق مردم از تمایلات قلبی پیروی می‌کند. به زبان روان شناختی امروزی، در سن چهل از تردیدها و نگرانیهای ذهنی رها، و در سن ۷۰ از تضادها و کشاکشهای اخلاقی برآمده از تحمیلات من برتر و انگیزه‌ها و محرک‌های ناگهانی (Id) آزاد بوده است.[۳]

بی‌تردید کنفوسیوس یکی از معقولترین شخصیت‌های متعادل تاریخ چین بوده است. بنا به ارادهٔ خود به زندگی و فعالیت سیاسی رو آورد و باز به ارادهٔ خود از آن کنار کشید. اما نمی‌توان جز این در نظر آورد که قلمرو ذهنی کنفوسیوس پیوسته میدان مبارزه بین ارادهٔ اصلاح کارهای جهان، و تمایل به عقب‌نشینی از آن بوده است: «یا باید دنیا را رها کرد و به انزوا پناه جست، یا باید در جهان با مردم جهان به سر آورد تا بتوان جهان را سر و صورتی داد ... نمی‌توان اقامت در

---

1. Ibid. P.21.

۲. چوجای، پیشین، ص ۳۷.

3. Fitzgerald, Op. Cit. P.86.

میان پرندگان و بهایم صحرا را انتخاب کرد. اگر بخواهیم از مصاحبت مردم چشم بپوشیم، بگویید باید با چه کسی زندگانی کرد.»[۱] کنفوسیوس با دیدن بسیاری از شاه‌کشی‌ها و پدرکشی‌ها که بنیاد نظم جامعه را از پایه ویران می‌کرد، کوشید اساس اخلاقی سیاست فئودالی را باز گرداند. او معتقد بود اگر دولتی را اداره کند، در سه سال خواهد توانست کارهای سیاسی آن را تنظیم کند. اما فیلسوفی چنین خوش بین گاه به شاگردان اندرز می‌داد: «وارد دولت متزلزل نشوید، همچنین در دولتی که دچار بی‌نظمی است زندگی نکنید؛ آنگاه که نیکی در سراسر جهان رواج یابد، خود را نشان دهید، اما به هنگامی که شرارت راه آن باشد، به گوشهٔ انزوا پناه ببرید.»

کنفوسیوس در واپسین سالهای عمر، زندگی ساده و آرامی داشت. او نوشت: «من بسادگی مردی هستم که در اشتیاق علم خوراک خود را فراموش می‌کند، به شادی دستاوردها غم خود را از یاد می‌برد، و نمی‌تواند قبول کند که سالهای پیری فرا رسیده است.» نمی‌توان اطمینان داشت که حتی در این روزهای آخر فیلسوف، مبارز نبوده است. ناکامی رسالت سیاسی او چنان وزنهٔ سنگینی بر ذهنش بود که نمی‌توانست جهان را فراموش کند و ببخشاید. درست پیش از مرگ، صبح روزی که در رؤیا دیده بود مرگ نزدیک است، مرگی بدون انجام مأموریت، شعر زیر را در میدان شهر زمزمه کرد: «کوه بزرگ فرو می‌ریزد، درخت نیرومند درهم می‌شکند، خردمند مانند گلی پژمرده و نابود می‌شود.»؛ و به یکی از شاگردان گفت: «پادشاهی فرزانه دیده نمی‌شود، هیچکس در قلمرو پادشاهی مرا استاد خود نمی‌خواهد. ساعت مرگم فرا رسیده است ... افسوس هیچکس مرا نشناخت. من از تقدیر گله‌ای ندارم. من هیچکس را سرزنش نمی‌کنم، هیچ ملامتی بر مردم روا نمی‌دارم. من در این دنیا به جستجو بوده‌ام و با عالم بالا ارتباط داشته‌ام. آنکه مرا می‌شناسد آسمان است.»[۲] در بستر افتاد و هفتهٔ دیگر درگذشت. زمان مرگ، تابستان ۴۷۹ پ.م. هفتاد و دو سال داشت و «امروز هیجدهمین روز از ماه دوم سال [چینی] را سالگرد فوت کنفوسیوس می‌دانند و یادبود می‌گیرند.»[۳]

---

۱. یاسپرس، پیشین، ص ۲۸۷.
۲. همان، ص ۳۰۳ و ۲۶۸.
۳. رجایی، پیشین، ص ۱۷۶.

از کنفوسیوس شش کتاب بر جا مانده است که گویا او فقط آن‌ها را، شاید بجز یکی جمع‌آورده است: «من منتقل می‌کنم، ولی نمی‌آفرینم. من به مطالعات باستانی ایمان دارم و به آن‌ها عشق می‌ورزم.»[۱] یا «... کاری که می‌کنم آن است که تحقیقات پیشینیان را بدست آورم و در فهم و درک آن‌ها سعی بلیغ مبذول دارم.»[۲] این شش کتاب پیش از زمان کنفوسیوس وجود داشته‌اند و اساس تربیت اشرافی سده‌های فئودالی دودمان چو را تشکیل می‌داده‌اند، و آموزگارانی که به جو (Ju) یا فرهیختگان معروف بودند آن‌ها را تدریس می‌کرده‌اند. به هر حال، این شش کتاب عبارت‌اند از: **لی چینگ** (Li Ching) یا کتاب آیین‌ها، **شیه‌چینگ** (Shih Ching) یا کتاب شعر، **شوچینگ** (Shu Ching) یا کتاب تاریخ، **یی چینگ** (Yi Ching) یا کتاب تقدیر (که به فارسی در آمده)، **یائو چینگ** (Yao Ching) یا کتاب موسیقی، **چون چیو** (Ch'un Chiu) یا کتاب بهار و پاییز، که گاه آن را یگانه نوشتهٔ کنفوسیوس دانسته‌اند و رخدادهای ایالت چو را از ۷۲۲ تا ۴۸۱ پ.م. در آن آورده است، و اصل سربلندی و وظیفه را القا می‌کند. اندرزهای کنفوسیوس را شاگردان او جمع آوردند: **لون یو** (Lun Yu) یا کوتاه‌گفته‌ها (که بخشی از آن زیر نام **هزار اندرز کنفوسیوس** به فارسی در آمده)، **تاهسویه** (Ta Hsueh) یا آموزش بزرگ، که دربارهٔ حکومتداری است، و **چونگ یانگ** (Chung Yang) یا کتاب آموزهٔ میزان، که دربارهٔ قواعد زندگی است.[۳]

ب. ویژگی کلی اندیشهٔ کنفوسیوس

نزد کنفوسیوس به یک دستگاه فلسفی متعارف، یعنی ساختار سازگار شده‌ای از منطق و فلسفهٔ اولی و اخلاق و سیاست که همه تابع فکری اصلی باشند، برنمی‌خوریم. او خود را نیازمند چنین دستگاه گسترده‌ای ندید و فقط با ذهن نقاد، به آموزش پرداخت و بر فکر و ذهن شاگردان اثر گذاشت. چون می‌خواست فلسفه را در عمل و کارهای حکومتی به کار ببرد، از

---

۱. چوجای، پیشین، ص ۶۶. ۲. ناس، پیشین، ص ۲۴۶.

۳. برای اطلاع بیشتر دربارهٔ محتوای این کتابها نگاه کنید به: چوجای، پیشین، ۷۵-۶۶؛ رجایی، پیشین، ص ۱۷۹-۱۷۱؛ ناس، پیشین، ص ۲۴۶.

فلسفهٔ فراطبیعی روبرگرفت و کوشید ذهن شاگردان را از مسائل رازدار یا آسمانی برگرداند:

افکار کنفوسیوس از تجارب اساسی و قدیمی مذهبی ناشی نبود. با وحی و الهام ارتباطی نداشت و آن را نمی‌شناخت، عقیده نداشت که حیات آدمی تجدید خواهد شد. بالجمله مردی صوفی مشرب نبود. نیز از زمره فردگرایان محسوب نمی‌گشت. فکر او از طریق اجتماعات بشری ارشاد می‌شد و آن را همه چیز می‌دانست و بر آن بود که بشر فقط از گذرگاه اجتماع می‌تواند شخصیت و تعین انسانی کسب نماید. تفکر او متوجه هستی مطلق اجتماع بود که در اثر آن، انسان انسان می‌شود. [۱]

او بقدری از پرداختن به مسائل لاهوتی رویگردان بود که مفسران امروزی آثارش او را ندانم‌گرا (Agnostic) می‌دانند. تنها نکته‌ای از فلسفهٔ کنفوسیوس که در فلسفهٔ اولی می‌گنجد این بود که او در همهٔ نمودها وحدت می‌دید و می‌کوشید بین قواعد رفتار درست و نظام طبیعت هماهنگی پایداری بیابد.

کنفوسیوس بیش از هر چیز به اخلاق، به لی (Li)، یعنی آیین و قواعد رفتار انسان توجه کرد. بی‌نظمی اجتماعی روزگار خود یا وضع و حال رو به زوال نظام فئودالی را، بی‌نظمی اخلاقی می‌دانست و آن را نتیجهٔ ناتوان شدن و فروافتادن سنتها و باورهای کهن می‌شمرد. اما معتقد بود برای چاره‌کردن این بی‌نظمی اخلاقی نباید فقط به سنتهای کهن رو آورد، بلکه باید دانش بیشتری به دست آورد و با ایجاد زندگی منظم خانوادگی، اخلاق را زنده کرد.[۲] از این عقیده بر می‌آید که خردمندی و سامان اجتماعی از خانواده آغاز می‌شود و بنیاد جامعه فردی است خردمند و اخلاقی در خانواده‌ای منظم، زیرا «نظم سیاسی کنفوسیوس بر این گمان متمرکز بود که خانواده محل پیدایی روابط سیاسی جامعه است.»[۳] خانواده از گردهمایی افراد به‌وجود می‌آید و

---

۱. یاسپرس، پیشین، ص ۳۰۶.

2. Richard H.Solomon, **Mao's Revolution and the Chinese Political Culture** (Berkely: University of California press, 1972) P.28.

3. Olga Lang, **Chines Family and Society** (New Haven: Yale University press, 1946) P.9.

در اثر معاشرت انسان‌ها به مرحلهٔ نیکی می‌رسد.

به عقیدهٔ کنفوسیوس سیاست عبارت است از سر و سامان دادن به کارهای اجتماعی[1] و در اندیشهٔ او سیاست و اخلاق یکی‌اند، و به نظر می‌رسد کنفوسیانیسم، هم به عنوان نظریهٔ دولت و هم به عنوان هنر حکومت کردن، در اصل ردیفی از اصول خلاقی ایده‌آلیستی است، زیرا او «شرط لازم برای شایستگی و صلاحیت حکومت را عمل به «لی» ها [آیین‌ها و قواعد رفتار اجتماعی انسان] می‌دانست.»[2] کمال مطلوب کنفوسیوس، جامعهٔ بزرگ یا تاتونگ (Tatung)، در واقع کمال یافتگی اخلاقی است؛ و هنر حکومت کردن هم در انجام درست کارها نهفته است. بنا به این گونه نظریات و باورهاست که در سراسر نوشته‌های پیروان مکتب کنفوسیوسی، سیاست و اخلاق کاملاً با هم پیوند دارند.

به نظر کنفوسیوس انسان هرگز موجود تنهایی نبوده، همیشه به صورت جمع و در اجتماع زندگی کرده است. فیلسوف چینی هم مانند فیلسوف یونانی، ارسطو معتقد بود فقط در معاشرت انسانها با یکدیگر انسان نیکی را می‌شناسد و در تنهایی نمی‌تواند خوب یا بد باشد. کنفوسیوس می‌اندیشید اما پیش از دست یافتن به نیکی انسان باید آگاهی یابد. در مقایسه، سقراط دانش و آگاهی را ذاتی می‌دانست، کنفوسیوس آن را پایهٔ نیکی دانست. گفتار زیر دربارهٔ آموزش، گزارش روشنی از ویژگی سیاسی و اخلاقی اندیشهٔ کنفوسیوس و پیدایی آگاهی است:

> **«پیشینیان که می‌خواستند فضیلت اعلی را در سراسر [زندگی ملی] پخش کنند، نخست امارت‌های خود را بخوبی انتظام می‌بخشیدند. برای انتظام بخشیدن به امارت‌های خود، نخست به خانواده‌ها نظام می‌دادند. برای نظام دادن به خانواده‌های خود، نخست خویشتن را پرورش می‌دادند. برای پروردن خویش نخست قلبهای خود را پاک می‌کردند. برای پاک کردن قلبهای خود، نخست می‌کوشیدند تا در افکار خویش صادق و مخلص باشند. برای آنکه در افکار خویش صادق و صمیمی باشند، نخست دانش خود را تا برترین**

---

1. Liang Chi-Chao, **History of Chines Political Thought** (London: kegan paul, 1980) P.41.

۲. همان، ص ۲۸۲.

مرز می‌گسترند. گسترش دانش زادهٔ پژوهش در احوال اشیا است.[۱]

«از پژوهش در احوال اشیا، دانش کامل [به دست می‌آید]، از کمال دانش، اندیشه‌ها پاک می‌شود. از پاکی اندیشه‌ها، قلبها پاک می‌شود، از پاکی قلبها، نفسها پرورش می‌یابد. از پرورش نفسها، خانواده‌ها نظام می‌گیرد. از نظام یافتن خانواده‌ها، کارهای امارت دوام می‌یابد. از گردش درست کارهای امارت، سراسر زندگی ملی به آرامش و سعادت می‌رسد.[۲]

کنفوسیوس می‌گفت فرمانروا باید انسان فرهیخته و پارسا باشد. زیرا تنها چنین فردی می‌تواند زندگی خانواده‌ها را تنظیم کند، به زندگی ملی نظم بخشد و به سراسر جهان صلح ببخشد.او می تواند این کارها را نه از راه قدرت نظامی یا اقتدار قانونگذاری و قضایی، بلکه از راه نفوذ اخلاقی شخصی به انجام آورد.

در اندیشهٔ کنفوسیوس بین دولت و خانواده چندان مرز روشنی وجود نداشت. او می‌گفت دولت جز خانواده‌ای بزرگ نیست و حکومت جز حکومت خانواده در حد گسترده نیست. رابطهٔ فرمانروا با اتباع خود مانند رابطهٔ پدر با فرزندان است. فرمانروای خوب پدر خوب، و تبعهٔ خوب فرزند خوبی هستند. اصول حاکم بر روابط سیاسی نیز در اساس همان اصولی است که بر روابط خانوادگی حاکم است. بار دیگر دیده می‌شود سیاست و اخلاق در اصل یکی دانسته شده‌اند یا یکی هستند، و نیز بین دولت و خانواده تفاوت چندانی نیست.

در زمان کنفوسیوس دو طبقهٔ عمده، طبقهٔ اشراف حاکم و طبقهٔ سرف و برده، طبقهٔ ارباب یا چون‌تسو (Chuntzu) و طبقهٔ عوام یا هسیاوجن (Hsiao Jen) وجود داشتند، طبقات متوسط بازرگان، صاحبان مستقل زمینهای کشاورزی یا خرده مالکان، و روشنفکران در حال پیدایی بودند. در این میان کنفوسیوس سخنگوی طبقهٔ اشراف بود. بنابراین شگفت نیست که سرانجام کنفوسیانیسم آموزهٔ رسمی طبقهٔ حاکم در چین شد.

---

۱. دورانت، پیشین، ص ۹۲۳-۹۲۲ و Lang, Op, Cit. P.16; Mousheng, Op.Cit. P.33.

2. Mousheng, P.33.

پ. نظریهٔ دولت

در نظام اندیشهٔ کنفوسیوس جامعه ترکیبی از روابط بین افراد است. جامعه به پنج نوع رابطه بخشبندی شده است: فرمانروا ـ فرمانبردار، پدر ـ پسر، شوهر ـ زن، برادر ـ برادر، و دوست ـ دوست. دولت یا حکومت فقط به یکی از این روابط چندجانبه مربوط است، یعنی به رابطهٔ بین فرمانروا و فرمانبردار، و بنابراین فقط یکی از اجزای جامعه است. کنفوسیوس با وجودی که نکوشید تعریف رسمی از دولت بدهد، در سخنان خود به عناصر خاص اساسی دولت، یعنی مردم، سرزمین و حکومت اشاره‌ها داشت. بنابراین می‌توان دریافت کنفوسیوس دولت را مردمی در سرزمینی دارای حکومت تعریف می‌کرد.

کنفوسیوس معتقد بود دولت محصول تکامل اجتماع است، به نظر او، مرحلهٔ پیش از سیاسی شدن انسان، بهشت طبیعت روسو و حالت جنگ هابز نیست که در آن جنگ همه با همه بود، بلکه بسادگی وضع و حالتی ابتدایی بود که در آن انسان بی‌تمدن پس از دورهٔ کوتاه انزوا، خانواده‌ها و قبیله‌ها را به‌وجود آورد و به ظاهر در موردهایی که لازم بود با یکدیگر به جنگ یا همکاری پرداخت. دولت تاریخی در روند تدریجی تکامل اجتماع از سادگی به پیچیدگی روآورد و به عقیدهٔ او دولت نتیجهٔ قراری اجتماعی بین پادشاه و مردم یا همهٔ مردم دارای حاکمیت نبوده است.

گفتارهای زیر بیان ساده و روشن مربوط به مراحل تکامل اجتماعی است که منجر به پیدایی دولت تاریخی شد:

با پیدایی آسمان و زمین، همهٔ مواد به‌وجود آمدند. پس از به وجود آمدن مواد، زن و مرد آمد، با وجود زن و مرد، زناشویی پیدا شد، از زناشویی پدری و فرزندی ظاهر شد. از پدری و فرزندی فرمانروایی و فرمانبری پدید آمد. از فرمانروایی و فرمانبری، فرادستی و فرودستی پدیدار شد. به دنبال تفاوت بین فرادست و فرودست نهادهای مالکیت و قانونی بودن پیدا شدند.[1]

1. Ibid. P.35.

این نظریهٔ تکامل اجتماعی، که به نظر طبیعت‌گرایان عینی و توصیفی می‌رسد، در واقع در سطح خیلی ایده‌آلیستی قرار داشت. در این معنا تصوری که از جامعه وجود داشت این بود که هستی طبیعی از سادگی به پیچیدگی، بر حسب سلسله مراتب اخلاقی ترقی کرده است. بنابراین با در نظرگرفتن نگرش ایده‌آلیستی کنفوسیوس می‌توان گفت او دولت را محصول اخلاقی تکامل اجتماعی می‌دانست و تفاوت بین فرادست و فرودست یا فرمانروا و فرمانبر را پدیده‌ای طبیعی در جامعه توجیه می‌کرد. بنابراین به عقیدهٔ او دولت نهادی اخلاقی است که به عنوان محصول غایی تکامل درازمدت اجتماعی از زمان‌های فراموش شده، بتدریج هستی و رشدیافته است. اما در این باره باید گفت که کنفوسیوس دولت را ایدهٔ اخلاقی یا تصور ارادهٔ مطلق، مانند هگل نشناخت. فیلسوف آلمانی ایده‌آلیست فراطبیعی بود، و فیلسوف چینی ایده‌آلیست اخلاقی.هگل دولتی مستبد برای پروس را از لحاظ فراطبیعی توجیه کرد، و کنفوسیوس رژیم فئودالی چین را از لحاظ اخلاقی توجیه نمود.

به نکتهٔ دیگر نیز باید توجه کرد. از لحاظ جامعه شناختی، کنفوسیوس دولت را سلسله مراتبی از طبقات فرمانروا و فرمانبردار دید.اما معتقد نبود که دولت شکل رسمی تضاد طبقاتی است، بلکه دولت را نمایانگر هماهنگی اجتماعی بین فرمانروا و فرمانبردار، بین فرادستان و فرودستان اخلاقی می‌دانست، و در این میان از دیدگاه طبقهٔ فرادست بر جهان و کارهای جهانی می‌نگریست.

به عقیدهٔ کنفوسیوس، اندیشهٔ سلسله مراتب اجتماعی، که نظم فئودالی تجسم عینی آن است، بر قانون طبیعی مبتنی است: «آسمان بالاست، زمین پایین، این است نظام گیتی. بین بالا و پایین تفاوت وجود دارد. این است سازمان موجودات»، از جمله انسان و چیزها. جامعه از طبیعت پیروی می‌کند، و بنابراین به بالا و پایین، به طبقهٔ حاکم و طبقهٔ زیر فرمان تقسیم شده است. در این نگاه، نه تنها قانون طبیعت، بلکه طبع بشر هم بر اندیشهٔ سلسله مراتب اجتماعی مبتنی دانسته شده‌است. کنفوسیوس معتقد بود انسان برابر آفریده نشده است، برخی قوای ذهنی برتر و برخی دیگر فروتردارند. برخی ذهن برتر و برخی ذهنی متوسط دارند. برخی به ذات منش

اشرافی دارند، دیگران به ذات مردم عادی‌اند. در حالی که «آموزش و تربیت طبقه نمی‌شناسد» اما طبیعت و اوضاع و احوال اجتماعی، ارباب و بنده به بار می‌آورند. ارباب کارهای اجتماعی را اداره می‌کند، و بنده فقط تبعه است. کنفوسیوس آشکارا نگفت که آیا بشر نیک یا شر است. این موضوع محور اصلی ستیز بین شاگردان معروف اومنسیوس و هسون‌تسو است.

کنفوسیوس نخستین بار به هنگام سازماندهی اشراف نشین چو برای استقرار نظام فئودالی، عقلی و اخلاقی بودن نظام فئودالی را تبیین کرد. به نوشتهٔ منسیوس، کنفوسیوس زمانی زندگی می‌کرد که «دنیا در سراشیب انحطاط افتاده و اصول به کنار مانده بودند؛ اندیشه‌های فاسد و نیازهای دروغین زندگی را پر کرده بودند؛ وزیرانی بودند که شاهان را کشتند، و پسرانی که پدران را.» و او که در اصل دیدگاهی محافظه‌کار داشت کوشید نظم فئودالی را که بهترین نظم ممکن می‌دانست بازگرداند تا از شاه‌کشی‌ها و پدرکشی‌ها جلوگیری کند. اما بیان این موضوع که نگرش فلسفی کنفوسیوس کاملاً محدود به نظام فئودالی بوده، نادرست است. او خواه برای فرار از واقعیت یا در راه تمرین فکری و عقلی، جامعه‌ای آرمانی متصور شد که در اساس با نظم فئودالی متضاد بود. کنفوسیوس دربارهٔ جامعهٔ بزرگ مشترک‌المنافع، تاتونگ، زمانی به یکی از شاگردان گفت:

به هنگام گشایش راه بزرگ، جهان وضعی عمومی خواهد داشت. صاحبان مقام بر حسب خرد و توانایی خود انتخاب می‌شوند و اعتماد متقابل و صلح بر همه جا حکم‌فرماست. بنابراین مردم فقط والدین خود را والدین، و فقط کودکان خود را کودکان ملاحظه نمی‌کنند. پیران می‌توانند از دوران پیری خود لذت ببرند. جوانان می‌توانند از استعدادهای خود بهره گیرند و در راه رشد نوباوگان هیچ مانعی نیست. برای گذران زندگی بیوگان و یتیمان تنها، امکاناتی برقرار شده است. مردها به کار مناسب خود اشتغال دارند و زنها خانه‌ها را اداره می‌کنند. از ثروت دست نکشیده‌اند، اما به عنوان دارایی و مالکیت شخصی انباشته نمی‌شود. کار برای پیشرفت فردی نیست. بدین

ترتیب، برنامه‌های خودخواهانه از بین می‌رود، و طغیان و شورش در نمی‌گیرد. در نتیجه، درهای بیرونی همیشه باز هستند. این است دوران عصر اشتراک منافع.[1]

کنفوسیوس با وجود پروردن چنین جامعهٔ آرمانی بحد کمال اخلاقی و کمونیستی و آنارشیستی، احساس می‌کرد انسان نمی‌تواند آن را به وجود آورد. بنابراین با درک این موضوع، در راه برقراری بهترین وضع ممکن، یعنی بازگردانیدن نظم فئودالی که در رابطه با تاتونگ، وضع صلح کوچک یا هسیائوکانگ (Hsiao-K'ang) نامید، تلاش کرد:

اما زمان طولانی راه بزرگ گشوده نخواهد شد، از این رو جهان به خانواده‌ها تقسیم شده است. مردم فقط پدران خود را پدران و کودکان خود را کودکان می‌بینند. کالاها و کارها را برای منافع شخصی در اختیار می‌گیرند. هرمی از اشرافیت بنیاد گرفته است، و دولتهای گوناگون برای دفاع، شهرها و باروها ساخته‌اند. اصول مالکیت و قانونی بودن، به صورت اصول نظم اجتماعی در آمده‌اند و بنا به آن اصول مردم جایگاه فرمانروایان و اتباع، والدین و فرزندان، برادران بزرگ و کوچک، شوهران و همسران را محفوظ می‌دارند، و یاد می‌گیرند هماهنگ زندگی کنند. نهادهای اجتماعی به وجود آمده‌اند و زمینها و خانه‌ها توزیع شده‌اند. نیرومندها و هوشمندان به بالاترین جایگاه رفته‌اند و هر کدام چاه خود می‌کنند. در این جامعه خودخواهی چیره، و شجاعت و شهامت مقهور شده است، و ناگریز جنگ در پی می‌آید ... این است دوران صلح کوچک.[2]

این واقعیت که کنفوسیوس در راه استقرار «صلح کوچک» تلاش می‌کرد، در حالی که کمال مطلوبی از جامعهٔ مشترک‌المنافع بزرگ در خیال می‌پرورد، نشان می‌دهد که او پوتوپیست

---

1. Ibid. P.37. برای بیان دیگری از همین نقل قول، نگاه کنید به: چوجای، پیشین، ص ۴۷-۴۶.

2. Ibid. P.38.

محض و خیالپرداز صرف نبوده است. با دانستن اینکه کوشش در راه ایجاد جامعهٔ بزرگ، تاتونگ، از حد توانایی او فراتر است، زندگی خود را به هنر حکومت، اصول مالکیت و قانونی بودن، و به آرمان خیر و نیکی در روابط بین انسانها اختصاص داد، با این امید که «جامعهٔ صلح کوچک» ممکن است واقعیت داشته باشد، یا پیدا کند.

ت. هنر حکومت

رواج شاه‌کشی و پدرکشی که بر سیاستهای فئودالی نشان زده بود، بی‌تردید نخستین انگیزهٔ اندیشهٔ کنفوسیوس بود. او فکر می‌کرد شاه‌کشی و پدرکشی، این آشوب و آشفتگی سیاسی که پایه‌های جامعه را فرو می‌پاشد، رخدادی نیست که بناگاه در شب یا روزی اتفاق افتد، بلکه نتیجهٔ روند درازمدت فساد اجتماعی و سیاسی است.

کنفوسیوس معتقد بود علت اصلی ناهنجاریهای اجتماعی و سیاسی به معانی و بیان مربوط است. وقتی شاگردی از او پرسید اگر کنفوسیوس ادارهٔ کشوری را عهده‌دار شود، نخستین کاری که می‌کند کدام است، و او پاسخ داد: «آنچه لازم است اصلاح و پالایش نامهاست.». شاگرد پرسید: «چرا باید نامها اصلاح شوند؟». او گفت «اگر نامها درست نباشند زبان با حقیقت چیزها مطابق نخواهد بود؛ اگر زبان با حقیقت چیزها مطابق نباشد، کارها با موفقیت به انجام نمی‌رسد؛ اگرکارها با موفقیت به انجام نرسد، اخلاق و موسیقی رشد نخواهند یافت؛ اگر اخلاق و موسیقی رشد نیابند، قانون و عدالت درست نخواهند بود. وقتی قانون و عدالت درست نباشد، مردم نگون‌بخت می‌شوند و حتی به حد چهارپایان می‌رسند.»[1]؛ پس «باید واژه‌ها را در معنی درست آنها به کار برد. باید محتوای آنها را بازیافت.»[2]

بنابراین به عقیدهٔ کنفوسیوس حکومت خوب باید با اصلاح و پالایش نامها و تعریف دانشواژه‌ها آغاز کند، طوری که تفاوت بین درست و نادرست، عدالت و ستمگری مشخص

---

1. Marcel Granet, **Chinese Civelization** (New york: Alfred A.Knopf, 1930) P.84.

۲. یاسپرس، پیشین، ۲۹۵.

باشد، در غیر این صورت «وقتی زبان آشفته گردد، همه چیز دچار آفت می‌شود.» و «وقتی واژه‌ها از دقت و صحت عاری باشند، حکمها روشن نیست. کارها رونق نمی‌گیرد، ضمانات اجرایی قلب می‌شوند، و مردم سر از کار در نمی‌آورند.»[1] به سخن دیگر حکومت باید برای ارزشهای اخلاقی معیارهایی به وجود آورد. نبودن چنین معیارهایی، ناسازگاری اجتماعی و آشوب سیاسی به بار می‌آورد. برای اینکه نظم اجتماع دستخوش هرج و مرج نشود، به گمان کنفوسیوس نخستین اقدام لازم برقراری معیارهای قاطع ارزش‌های اخلاقی است.

از میان همهٔ نامها که باید اصلاح شوند، آنها که به وضعیتهای اجتماعی و سیاسی مربوط‌اند، اهمیت زیادی دارند. مردی از اشراف دربارهٔ حکومت از کنفوسیوس پرسید و او پاسخ داد: «بگذارید فرمانروا مانند یک فرمانروا باشد. بگذارید وزیر مانند یک وزیر باشد. بگذارید پدر مانند یک پدر باشد. بگذارید پسر مانند یک پسر باشد.»[2]

نخستین واژهٔ فرمانروا به فرمانروا به معنای شخص اشاره می‌کند، اما دومین به نام یا مفهوم فرمانروای کمال مطلوب نظر دارد، بقیه هم همین‌طور: وزیر واقعی، وزیر مطلوب؛ پدر واقعی، پدر مطلوب؛ پسر واقعی، پسر مطلوب. او در ادامه سخن افزود: «اما به زبان مدام خیانت می‌شود، و واژه‌ها با مدلول خود مطابقت ندارند. هستی و زبان از یکدیگر جدا می‌شوند. آن که صاحب معنی است صاحب کلمات نیز است، اما آن کس که صاحب کلمات است، لزوماً صاحب معنی است [نیست]».[3] کنفوسیوس گفت پس از آن که «صاحب کلمات صاحب معنا شد» هیچ شاه‌کشی و پدرکشی وجود نخواهد داشت و در سراسر جهان صلح و نظم برقرار خواهد بود.

برای تعریف فرمانروا، وزیر، پدر و پسر کمال مطلوب، و برای تمییز فرمانروا، وزیر، پدر و پسر واقعی، کنفوسیوس کتاب **بهار و پاییز** (Ch'un Ch'in)، یا همان طور که پیشتر گفته شد، گزارش تاریخی از رویدادهای مهم بین سال‌های ۷۲۲و ۴۸۱ پیش از میلاد را نوشت و در آن موردهای زیادی از شاه‌کشی‌ها و پدرکشی‌ها و زوال دولتهای فئودالی را ثبت کرد. کنفوسیوس در

---

۱. همان.
۲. همین طور نگاه کنید به: چوجای، پیشین، ص ۴۵.
۳. یاسپرس. پیشین.

بهار و پاییز کوشید معیار ارزشهای اخلاقی را که فکر می‌کرد برای بازگردانیدن رژیم فئودالی با اهمیت است، به وجود آورد. می‌توان افزود که در سراسر این کتاب کنفوسیوس بر آموزش روابط درست بشری نظر داشت. عبارتهایی مانند آنچه در زیر می‌آیند در کتاب او بسیارند: «شهریار باید شهریارانه باشد، وزیر وزیرانه، پدر پدرانه، پسر پسرانه، شوهر شوهرانه، همسر همسرانه، برادر برادرانه و دوست دوستانه» و به دقت تعریف کرد و با نمونه نشان داد که چه کیفیات و صفاتی شهریارگی (Princeliness)، پدری (Fatherliness)، برادری و دوستی را به وجود می‌آورند.

اگر حکومت باید نامها را اصلاح کند، می‌توان پرسید چه کسی در حکومت باید این کار را بکند؟ پاسخ کنفوسیوس این بود که فرمانروا باید نامها را پالایش کند. اگر فرمانروا خوب باشد، مردم به طبع خوب خواهند بود: «شخصیت یک فرد آقا مانند باد است، و شخصیت یک فرد عامی مانند علف؛ وقتی باد می‌وزد علف سر فرود می‌آورد.» بنابراین فرمانروا باید پیش از راستگری مردم، خود خردمند و پارسا باشد: «کارها وقتی نتیجه‌بخش است که لیاقت فرمانگزار با عمل خلق منطبق گردد.»[1]

حکومت فقط چارچوب قرارگذاشته‌ها و نهادها نیست، بلکه سازمانی بشری است و «آنگاه که فرمانروایان خوب باشند، حکومت خوب است. به گاه بدی فرمانروا، حکومت نمی‌تواند خوب باشد». کنفوسیوس گفت دو نوع حکومت وجود دارد: یکی حکومت از روی فضیلت و پارسایی، دیگر حکومت از روی قانون. او به حکومت فضیلت یا حکومت اخلاقی معتقد بود: «حاکمی که بر کشوری از روی فضیلت حکومت کند، ستارهٔ قطب شمال را ماند که جای خود ثابت است و دیگر ستارگان دور آن می‌گردند.». او می‌گفت نفوذ اخلاقی بزرگتر و مهمتر از اجبار قانونی است، زیرا فضیلت قلبهای مردم را جلب می‌کند، اما قانون فقط بر رفتار ظاهری آنها نظارت می‌نماید: «اگر بر مردم بنابه قانون حکومت شود و کیفر در انتظارشان باشد، تلاش خواهند کرد از زندان فرار کنند و هیچ احساس شرم ندارند. اگر مردم بافضیلت و پارسایی

۱. همان، ص ۲۹۴.

رهبری شوند و بنابه قواعد آداب‌دانی نظم بیابند، احساس افتخار خواهند کرد و افزون بر آن خوب خواهند بود.»[1]

کنفوسیوس می‌گفت حکومت باید سه کار ویژه به انجام آورد: «برای مردم غذای کافی فراهم کند، ارتش را مناسب و مجهز کند، و اعتماد مردم را به دست آورد.». او معتقد بود در صورت لزوم، حکومت بدون ارتش و بدون غذای کافی می‌تواند پایدار بماند، اما هیچ حکومتی بدون اعتماد مردم نسبت به فرمانروا دوام ندارد: «اگر ملتی به دولت بی‌اعتماد گردد حکومت کردن بر آنان ممکن نخواهد بود.»[2] یگانه عامل مهم در هر دولتی فرمانروای خردمند و پارسا است که نفوذ و تأثیر اخلاقی او می‌تواند حمایت پر شور مردم را جلب کند.

در نظام فکری کنفوسیوس، اندیشهٔ حکومت انسان از خصوصیت شخصی روابط فئودالی بین فرادستان و فرودستان برخاسته است. در جامعهٔ ساده، فرادست با فرودست تماس مستقیم دارد، و فرودست به طور شخصی و فردی در پیشگاه فرادست متعهد به انجام تعهدات و تکالیف است. در اندیشهٔ کنفوسیوس حکومت فئودال، حکومتی شخصی بود که در اساس از حکومت غیرشخصی و مبتنی بر قانون اساسی متفاوت بود. به همین دلیل او در آرزوی بازگردانی رژیم فئودالی به طور طبیعی بیشتر به شخصیت فرمانروا توجه کرد. از لحاظ عملی سراسر دستگاه فکری او به مسئله پرورش ذهن و شخصیت فرمانروا اختصاص داشت. او مردم را به طبقهٔ ارباب و طبقهٔ بنده و عامی تقسیم کرد. ارباب پرورش دهنده فضیلت و شخصیت خود است، اما بنده و عامی در جستجوی سود و منافع است. ارباب می‌فهمد چه چیز درست است اما عامی از فهم آن ناتوان است. ارباب به پیش می‌رود، عامی پس رو است. ارباب باید هنر حکومت را یاد گیرد و بداند، عامی باید اطاعت کند، اما نداند.[3]

---

1. Mousheng, Op. Cit. P.40.

۲. همان، ص ۲۸۳-۲۸۲.

۳. برای مطالعهٔ بیشتر دربارهٔ حکومت از نظر کنفوسیوس، نگاه کنید به: همان، ص ۲۸۵-۲۸۲.

ث. جایگاه کنفوسیوس در تاریخ چین

موفقیتهای کنفوسیوس با وجود آنکه پس از مرگ او ظاهر شد، باز کامل بود. فلسفهٔ او خصلتی عملی و سیاسی داشت و در نظر چینی‌ها سخت گرامی شد. در سده‌های بعد اهل علم نظریهٔ کنفوسیوس را به عنوان وسیلهٔ کسب نفوذ و مقام پیش کشیدند و یک طبقهٔ دانشمند کنفوسیوسی به وجود آوردند. برای آموزش فلسفهٔ کنفوسیوس مدرسه‌های زیادی در چین ایجاد شد که در سده‌های انحطاط سیاسی به صورت مراکز فکری چین برقرار ماند. چین به کمک فلسفهٔ کنفوسیوس به زندگی اجتماعی متعادلی دست یافت، آموزش و خردمندی را به دیدهٔ بسیار ستایش‌آمیز نگریست و صاحب فرهنگی متین و بادوام شد و توانست تمدن خود را به حد کفایت نیرومند کند.[1]

با وجود همهٔ این تأثیرهای فکری و عملی، اندیشهٔ کنفوسیوسی فقط در خور ملتی بود که برای نجات خود ازهرج و مرج و ناتوانی و به دست آوردن نظم و قدرت می‌کوشید. این گونه اندیشه‌ها برای ملتی که به سبب رقابت جهانی ناگریز از تغییر و تکامل باشد، قید و بند است. در چنین وضعی، اندیشه‌هایی که هدفشان ایجاد فضیلتهای انسانی و نظام اجتماعی اخلاقی است، قالبی تنگ می‌شود و فعالیتهای اساسی زندگی را به حال ثابت و غیرقابل تغییر درمی‌آورد. اندیشهٔ کنفوسیوسی سبب شد ملت چین گرفتار محافظه‌کاری شود و این محافظه‌کاری همان اندازه که برای این مردم صلح آورد، با پیشرفت و ترقی آنها منافات داشت: «صلح خواهی کنفوسیانیسم سراسر فرهنگ چین را اشباع کرد...»[2] البته آشکار است کنفوسیوس را نباید تنها مسئول همهٔ دشواریها دانست. سیر فکری بیست سده را از یک متفکر نمی‌توان انتظار داشت. از یک متفکر فقط خواستاریم که در اثر عمری تعقل و تفکر، چراغی در اندیشه‌ها و ذهن‌ها برافروزد، و اندک‌اند آنها که در این باره از کنفوسیوس پیشتر رفته باشند.[3]

در پایان بررسی اندیشه‌های کنفوسیوس بی‌مناسبت نیست مقایسه‌ای بین او و برخی

---

۱. دورانت، پیشین، ص ۹۱۸.

2. Catline, Op. Cit. P.21.

۳. برای مطالعهٔ بیشتر دربارهٔ جایگاه تاریخی کنفوسیوس، نگاه کنید به: یاسپرس، پیشین، ۳۲۰-۳۱۲.

برجستگان فلسفهٔ غرب، که معاصر او نیز بوده‌اند، به عمل آورد. کنفوسیوس هم مانند افلاطون و ارسطو به طبع اشراف منش بود. اگر افلاطون گفت تا زمانی که فیلسوفان شهریار نشوند یا شهریار فیلسوف نشود، دردهای دولت درمان نخواهد شد؛ همتراز با آن کنفوسیوس می‌بایست می‌گفت: «تا زمانی که مردان فضیلت و دانش فرمانروا نشوند، در سراسر جهان امید صلح نخواهد بود.». بنابه نظر ارسطو، انسانها از لحاظ تواناییها متفاوت‌اند؛ عده‌ای به طبع ارباب‌اند و می‌توانند فرمان دهند و کارها را اداره کنند، و عده‌ای دیگر به طبع برده‌اند و فقط می‌توانند دستورات را اجرا کنند. همین‌طور، کنفوسیوس هم مردم را به طبقهٔ برتر که به طبع هوشمند و خردمند هستند و از لحاظ فکری پرورش یافته‌اند برای حکومت کردن و به طبقهٔ فرودتر که فقط می‌توانند اطاعت و فرمانبری کنند تقسیم کرد.

کنفوسیوس کاملاً مانند افلاطون و ارسطو، که به تحلیل و بخشبندی اصول زندگی سیاسی و بازگردانیدن موقعیت آریستوکراسی پرداختند، به عقلانی و ایده‌آلیزه کردن رژیم فئودالی، که در جریان زوال و پاشیدن قرار گرفته بود، پرداخت. او از ستایشگران بزرگ ارباب چو، سازمان دهندهٔ واقعی نظام فئودالی بود، درست مانند افلاطون و تا حد کمتری ارسطو که زیر تأثیر لوکرگوس و سولون، قانونگذاران اسپارت و آتن بودند. در نتیجه می‌توان گفت فلسفه‌های کنفوسیوس، افلاطون و ارسطو، بیشتر از آنکه پیش بینندهٔ آینده باشند، روشنگران گذشته‌ها بودند، و هر سه می‌خواستند وضع سیاسی و اجتماعی گذشته را بازگردانند یا از زوال بیشتر وضع موجود جلوگیری کنند.

بخش ۲. پیروان مکتب ایده‌آلیست

الف. منسیوس، هسون تسو

منسیوس (Mencius) و هسون تسو (Hsün Tzu)، هر دو از پیروان متعصب کنفوسیوس و در تلاش تفسیر معانی راستین کنفوسیانیسم بودند؛ اما روشهای آنها بکل متفاوت بود، هر چند که نتایج کارشان چندان فرقی نداشت. طی سده‌های گذشته پیروان مکتب کنفوسیوسی یا به

منسیوس گرویده‌اند یا تفسیر هسون تسو را پذیرفته‌اند، و کنفوسیانیسم در عمل به دو شـاخهٔ جانبداران منسیوس و جانبداران هسون تسو تقسیم شده است.

منسیوس (حدود ۲۸۹-۳۷۲ پیش از میلاد) و هسون‌تسو (حدود ۲۳۵-۳۲۰ پیش از میلاد) دو سده پس از کنفوسیوس زندگی می‌کردند و با وجود آنکه طی چند سال معاصر بودند، اما هرگز یکدیگر را ندیدند. ذهن آنها هم مانند کنفوسیوس متوجه کارهای سیاسی بود و آنها هم می‌خواستند وضع رو به زوال رژیم فئودالی را بهبود بخشند. اما هیچ وقت هم فرصت نیافتند اندیشه‌های سیاسی خود را عملی کنند.

منسیوس از خانوادهٔ کهنسال و اشراف مانگ (Mang)، اما بدون تیول و عنوان بود و به فرمان شاه نام از مانگ کو (Mang Ko) به مانگ تسو (Mang Tzu) یعنی مانگ استاد تغییر یافت و بار دیگر پژوهشگران اروپایی زیر نفوذ زبان لاتین نام او را منسیوس کردند. در سالهای اول زندگی پدر از دست داد و مادرش که زنی بلندپرواز بود پیگیرانه کوشید او را چنان تربیت کند که سیاستمداری دانشمند بار آید. منسیوس سالهای چندی از جوانی را بین دولتهای مبارز گذراند. با فرمانروایان لیانگ (Liang)، چی (Ch'i) تسو (Tsou)، سونگ (Sung) و تنگ (Teng)که در تلاش قدرتمند و ثروتمند کردن دولتهای خود بودند مصاحبت کرد. اما به جای آموزش هنر نظامی یا نشان دادن راه توسعهٔ اقتصادی به فرمانروایان، اصول اخلاقی کنفوسیوس را وعظ کرد؛ در نتیجه، گر چه محترم داشته شد، اما هرگز به مقامات عالی نرسید. او موعظه می‌کرد: «هرگز هیچ جنگ خوبی وجود نداشته است؛ گر چه کسی ممکن است یکی را از دیگری بهتر بداند.»[1]

سالهای اول زندگی هسون تسو هیچ شناخته نیست. او در ایالت چائو (Chao) به دنیا آمد، در ۵۰ سالگی به ایالت چی رفت و در آنجا به عنوان فیلسوف اهل بحث و جدل در برابر سفسطه‌بانان، قانون‌گرایان و دیگران، نامدار و در فرهنگستان دولتی برجسته‌ترین دانشـمندان شد. به احتمال از او پیش شاه بدگویی شد و در نتیجه هسون‌تسو ایالت چی را ترک کرد. چند سال در ایالتهای چین و چائو سفر کرد و فرمانروایان را به ترک فعالیت نظامی تشویق نـمود.

---

1. Ibid.

زمانی که ۶۵ سال داشت به عنوان شهربان ناحیه، که شغل کوچکی بود، در ایالت چو منصوب شد و حدود ۱۵ سال در آن مقام بود تا اینکه کوتاه مدتی پیش از مرگ از آن کنار رفت.

هسون‌تسو احساس می‌کرد که باید مأموریت ناتمام کنفوسیوس، یعنی بازگردانی نظم فئودالی را به پایان آورد. اما او هم مانند منسیوس، محکوم به شکست بود. درست آن زمان که دولت‌های فئودالی برای ایجاد توازن قدرت سخت در حال اتحادهای عمودی و ائتلافهای افقی بودند، و در حالی که ساختار اجتماعی و اقتصادی فئودالیسم بسرعت در حال زوال بود، منسیوس و هسون تسو کوشیدند این آموزهٔ اخلاقی کنفوسیوس را رواج دهند که حتی در دولتی کوچک و بدون ارتش، فرمانروای خردمند و پارسا می‌تواند بر زور غلبه کند و از درون هرج و مرج نظمی بیافرینند.[1] از همین غیرواقع‌بینی یا خلاف واقعیت اندیشیدن آنها بود که هر دو در پایان از رسیدن به مقامات عالی بازماندند، و باقی عمر را به نوشتن وآموزش اختصاص دادند. بار دیگر مأموریت کنفوسیوس ناتمام ماند.

ب. طبع انسان

در باور عمومی پیروان کنفوسیانیسم انسان موجودی اجتماعی و سیاسی است. منسیوس و هسون تسو هم معتقد بودند دولت و جامعه بدان سبب به‌وجود آمده‌اند که انسانها به طبع منزوی نیستند. منسیوس گفت: «هر انسانی ذهنی دارد که دیدن رنج و درد دیگران را برنمی‌تابد». هسون‌تسو مسئله را طور دیگر دید: «انسان بقدر گاو نر نیرومند نیست و تندتر از اسب نمی‌تواند بدود. حال چگونه است که گاو نر و اسب مورد استفاده انسان‌ها هستند؟ پاسخ این است که انسان جامعه‌پذیر است اما حیوانات نیستند.»[2]

منسیوس و هسون‌تسو در مورد طبع انسان به اندازهٔ روسو و هابز به هم نزدیک بودند. منسیوس معتقد بود طبع انسان خوب است: «همان طور که آب در سرازیری شتاب دارد، انسان

---

۱. همان، ص ۹۳۸.

2. Mousheng, Op. Cit. P.47.

به نیکی گرایش دارد.» و این درست همان چیزی است که روسو در نیکی طبع انسان گفت. از سوی دیگر، هسون‌تسو گفت طبع انسان شر است؛ مانند هابز که گفت انسانها به طبع خود خواه‌اند و در حال جنگ با یکدیگر به سر می‌برند. در جریان مباحثه‌ای با شاگردان یکی از آنها این نظر سه سویه را مطرح کرد: انسان نه نیک است نه شر، بلکه ممکن است هم نیک باشد و هم شر، و بنابراین برخی مردم به طبع خوب‌اند و برخی دیگر شریر. منسیوس در پاسخ گفت:

اگر انسانها از احساسات اصلی خود پیروی کنند نیک خواهند بود. این است علت آن که می‌گویم انسان به طبع نیک است. اگر انسان شرور شود، این تقصیر احساسات اصلی نیست. احساس ترحم در همهٔ انسانها وجود دارد، احساس شرمساری در همهٔ انسانهاست، احساس احترام، درستی و نادرستی در همهٔ انسانها یافت می‌شود، احساس ترحم همان چیزی است که خیرخواهی می‌نامیم، احساس شرمساری را حق‌شناسی، احساس احترام را آداب‌دانی، احساس درستی و نادرستی را آگاهی اخلاقی. و همهٔ اینها چیزهایی نیستند که ما به دست آورده باشیم، بلکه به ذات با ما هستند.[1]

در برابر این گونه نیک‌بینی‌های منسیوس، هسون‌تسو گفت که طبع انسان شر است و «بنابراین کوشش در راه اصلاح جامعه فایده ندارد»[2] و «... خیری که از انسان دیده می‌شود ساختگی است،»، یعنی خیر و نیکی‌های انسانها ذاتی نیست، در طبع آنها نیست، بلکه عارضی و معلول نهادهای اجتماعی و تعلیم و تربیت است.

توجه متفکران به مفهوم طبع انسان تا حد زیاد تعیین کنندهٔ روشهای تعلیم و تربیت، سازمان اجتماعی و شکل حکومت از نظر آنهاست. منسیوس این روشها را در پیروی از احساسات طبیعی انسان و در شناخت کامل طبع و سرشت بشر دید. اما هسون تسو معتقد بود غلبه بر تمایلات طبیعی و غریزه‌های انسان از راه اصول اخلاقی بهترین روش تربیتی است. منسیوس بر رشد و بالندگی آزاد انسان تأکید می‌کرد، اما هسون تسو بر لزوم اقتدار اخلاقی و

1. Ibid. 2. Fitzgrald, Op. Cit. P.80.

وظیفهٔ آن‌ها حکومت بر مردم بود. از این راه دولت تاریخی به وجود آمد. منسیوس معتقد بود مسئولیت حکومت به طور طبیعی به آنهایی تعلق دارد که از حیث اخلاق و تفکر برترند. همهٔ مردم نمی‌توانند کارهای دولتی را اداره کنند. او در ستیز با مکتب و نظریهٔ آنارشیستی هسوهسینگ (Hsü Hsing) که درفش فرمانروایی کارگران را بر افراشت و خواستار شد رهبری دولت به آنها سپرده شود و می‌گفت که «شهربانان باید کارگر باشند،»[۱] استدلال کرد که «برخی با اندیشهٔ خود کار می‌کنند و برخی با نیروی جسم خود. آنها که با اندیشهٔ خود کار می‌کنند بر دیگران حکومت می‌کنند و آنها که با نیروی جسم خود کار می‌کنند تحت حکومت قرار دارند. این دو گروه از یکدیگر پشتیبانی می‌کنند. این اصل کلی است.»[۲] ادارهٔ کارهای عمومی باید به دست طبقهٔ اندیشمند باشد، مانند این که کشاورزی، صنعت و تجارت باید در دست آنهایی باشد که در این زمینه‌ها مهارت دارند. تقسیم کار اصل اساسی تعیین کنندهٔ سازمان دولت است. او نظم و حکومت را به سود حکومت شوندگان دانست و گفت: «فقر نابودکنندهٔ فقیران است. در چنین وضعی فقیران می‌کوشند خود را از مرگ نجات دهند و می‌ترسند مبادا نتوانند، چه فرصتی از این بهتر برای پرورش نوعدوستی و عدالت؟ فرمانروای خردمند زندگی مردم را چنان تنظیم می‌کند که آنها اطمینان یابند بقدر کافی دارند تا از والدین خود نگهداری کنند، از زن و فرزند سرپرستی کنند، در سالهای خوب در فراوانی خواهند زیست و در سالهای بد از خطر هلاکت نجات خواهند یافت.»[۳]

به عقیدهٔ هسون تسو، تقسیم جامعه به فرمانروا و فرمانبردار، نتیجهٔ اجتناب‌ناپذیر وضع شریر انسان است. آرزوهای انسانها زیاد اما چیزها کم‌اند. بنابراین ستیز ناگریز است. اگر شهریاری نباشد که بر اتباع حکومت کند، اگر برتری نباشد که بر فرودتر فرمانروا باشد، کشور در بی‌نظمی و هرج و مرج فرو می‌رود. «حکومت بدان سبب به وجود آمده است که مردم به تمایلات خود بال و پر ندهند و انگیزه‌های اصلی خود را مهار کنند». او می‌اندیشد طبقهٔ حاکم باید از آنهایی

---

۱. همان، ص ۹۳۹.　　۲. همان.

3. Catlin, Op. Cit. P.22.

تنبیه اصرار می‌ورزید. بنابراین می‌توان گفت به نظر منسیوس اخلاق حالت ذاتی ذهن است که با محرکها و طرز تلقی‌های انسان ارتباط دارد. اما به نظر هسون تسو اخلاق هماهنگی بیرونی با قواعد شناخته شدهٔ اجتماعی و با معیارهای رفتار است.

بدین ترتیب، با وجودی که منسیوس و هسون‌تسو در مورد طبع انسان و دربارهٔ روشهای تعلیم و تربیت اختلاف بسیار داشتند، اما هر دو برابری اخلاقی انسانها را می‌پذیرفتند و معتقد بودند اینکه برخی از انسانها برتر و برخی فرودترند، مربوط به نابرابری جبلی آنها نیست، بلکه به سبب تفاوت در تربیت و چگونگی رشد و نمو آنهاست. منسیوس گفت: «هر کس می‌تواند یائو یا شون [پادشاهان فرزانه] باشد.» و هسون تسو گفت: «آن مرد رهگذر می‌تواند بقدر یو [بنیانگذار خاندان هسیا] بزرگ و کامل باشد.». بنابراین با وجود آن که منسیوس و هسون‌تسو، با مفاهیم مختلف در مورد طبع انسان آغاز کردند، به این نظریهٔ ایده‌آلیستی خوش بینانه رسیدند که همهٔ انسانها، به سبب برابری ذاتی، آماده یافتن کمال اخلاقی بیکران هستند.

پ. ماهیت دولت

منسیوس و هسون‌تسو که جانب رژیم فئودالی را می‌داشتند، دولت را سازمان سلسله مراتب جامعه دیدند و با وجود آنکه هر دو به برابری سرشتی انسانها معتقد بودند، ضرورت وجود تفاوتها بین طبقات برتر و فرودتر، طبقهٔ حاکم و طبقه فرمانبردار را مورد بحث قرار دادند.

منسیوس استدلال کرد در آغاز پیش از آنکه دولتی وجود داشته باشد، مردم در نادانی محض نسبت به روابط انسانی و ترس دائم از بلاهای طبیعی و جانوران وحشی می‌زیستند. سپس خردمندان باستان پیدا شدند و هنرهای کشاورزی، خانه‌سازی و مانند آنها را دریافتند و به مردم یاد دادند چگونه در برابر بلاها و جانوران وحشی از خود دفاع کنند و به طور مسالمت‌آمیز با یکدیگر زندگی نمایند. همین خردمندان نیز به طور طبیعی حاکم شدند، و

تشکیل شود که در خرد برترند: «در اصل همهٔ انسانها در خرد و نادانی برابرند، اما از راه تعلیم و تربیت و رشد و پیشرفت متفاوت می‌شوند.»[1] آنها که خردمند شده‌اند باید بر آنها که در نادانی مانده‌اند حکومت کنند، و به عقیدهٔ او تفاوت خرد و نادانی، همین طور تقسیم کار ذهنی و بدنی که منسیوس از آن یاد کرد، اصل بنیادی ساختار دولت است.

با چنین نگرشی بر ترکیب اجتماع و با وجود آن که منسیوس و هسون‌تسو از جانبداران نظام فئودالی بودند، از اصل موروثی فئودالیسم دفاع نکردند. آنها می‌خواستند اشرافیت موروثی را به اشرافیت اخلاقی و فکری در داخل قالب کلی نهاد فئودالی تبدیل کنند. بدین ترتیب دیده می‌شود آنها در اعتقاد خود به برابری اساسی همهٔ انسانها و با توجه به این واقعیت که هر دو از طبقهٔ روشنفکر بی‌عنوان و تیول بودند، صفت دموکرات دارند، اما در نظریهٔ خود بر این که طبقهٔ حاکم باید از اربابهای اخلاق و اندیشه تشکیل شود، اشراف‌منش بودند. آشکار است که این اشرافیت موروثی نیست و بر آموزش و یافته‌های اخلاقی مبتنی است؛ به همین دلیل، این دو متفکر در هماهنگ کردن اصل دموکراتیک طبع انسان و کمال مطلوب اشرافی حکومت پیروز شدند.

ت. تکامل و انقلاب

از مفاهیم اساسی اندیشهٔ کنفوسیوس جامعه‌ای است که از سادگی به پیچیدگی، از صورت ابتدایی طبیعی به دورهٔ زندگی متمدن اخلاقی می‌رسد. کنفوسیوس معتقد بود نظام فئودالی بالاترین مرحلهٔ تکامل اجتماعی را نشان می‌دهد؛ و او سراسر عمر خود را صرف بازگردانیدن نظام فئودالی و تحکیم مجدد مبانی آن کرد.

به پیروی از کنفوسیوس، منسیوس از «شاهان کهن» و هسون تسو از «شاهان جدید» به عنوان نمونه‌های فرمانروایان جهان سخن راندند و ضمن آنکه هر دو به گذشته نگریستند تا منابع الهام بیابند، در ملاحظهٔ ماهیت تکامل اجتماعی از هم متفاوت شدند. به نظر می‌رسد منسیوس

---

1. Ibid.

معتقد به نظری جبری و هسون تسو معتقد بود به نظری اختیاری دربارهٔ حرکت تاریخ بودند.

منسیوس می‌اندیشید پیشرفت تاریخ به ذات دوره‌ای است و به نظر می‌رسد طول هر دور پنج سده باشد. او دورهٔ «دولتهای مبارز» را دورهٔ جدیدی می‌دانست و امیدوار بود پادشاه خردمندی که بتواند نظم را برقرار کند در آن دوره ظهور نماید.

در برابر چنین نظر جبری، هسون‌تسو نظری اختیاری از تاریخ داشت و استدلال می‌کرد گذشته از اینکه دوره‌ای با نظم باشد یا توام با هرج و مرج، موضوع ارتباطی به آسمان ندارد، زیرا همان خورشید و همان ماه بر حاکم صالح و ستمگر می‌تابد، به زمان ارتباط ندارد، زیرا هر سال همان بهار و همان پاییز را دارد، به مکان ارتباط ندارد، زیرا زمین خوب همانی است که همیشه بوده است. قانون طبیعت دائمی است، برای حمایت از حاکم عادل و برای هلاک ستمگر هم کار نمی‌کند. طبع بشر همیشگی است، در عصر باستان و در عصر جدید، در دورهٔ طلایی و در دورهٔ تاریکی، یکسان است. هنگامی که پادشاه خردمندانه و با پارسایی فرمانروایی کند، جهان در نظم خواهد بود، اگر نادان و بدکار باشد، دنیا در هرج و مرج فرو خواهد رفت. نه ارادهٔ آسمان بلکه ارادهٔ انسان جریان تاریخ را عوض می‌کند.[1]

با این حال، منسیوس و هسون‌تسو ماهیت راستین تکامل اجتماعی را درک نکردند. این دو فکر می‌کردند دورهٔ «دولتهای مبارز» به عصر جدیدی همانند با آنچه پادشاهان (کهن) و (جدید) برقرار کردند، تبدیل خواهد شد و در این مورد نظریهٔ دموکراتیکی از انقلاب عرضه کردند.

منسیوس می‌اندیشید نگهداشتن حاکمیت پادشاه به ارادهٔ مردم بستگی دارد. آنگاه که پادشاه قلبهای مردم را جلب می‌کند، امپراتوری را به دست می‌آورد، اما اگر قلبهای مردم را از دست بدهد امپراتوری را هم از دست می‌دهد. یائو تاج و تخت را به شون و او هم آن را به یو داد، و این کار را بدان علت نکردند که قدرت و اختیار واگذاری تاج و تخت داشتند، بلکه به این دلیل که مردم از انتخاب حمایت می‌کردند.

1. Ibid. P.49: and Fitzgerald. Op. Cit. P.81.

هسون تسو هم در دفاع از حق حاکمیت مردم کمتر از منسیوس سخن‌پرداز نبود. او گفت ستمگرانی مانند چیه و چوو خیلی پیش از آنکه از بین بروند حاکمیت از دست داده بودند. شاهان نمونه: یائو و شون، امپراتوری را از دست ندادند، زیرا پس از مرگ آنها، امپراتوری به طور طبیعی به دست آنهایی که مورد حمایت مردم بودند سپرده شد. او گفت «شهریار مانند قایق است، مردم عادی مانند آب. آب می‌تواند قایق را حفظ کند یا آن را واژگون کند.»

منسیوس و هسون‌تسو انقلابی صلح‌آمیز و تدریجی را پیش‌بینی کردند که ستمگران آن دوره را برخواهد افکند و حاکمی براستی عادل و صالح را بر تخت و تاج خواهد نشاند. اما گفتنی است آنها انقلابی از ناحیهٔ طبقات ناراضی، طبقات متوسط در حال پیدایی یا طبقات سرف و برده علیه اشرافیت سنتی پیش‌بینی نکردند و با بینش ایده‌آلیستی در تشخیص واقع‌بینانهٔ سیاست فئودالی و در تجسم شکل نهادهایی که پدید خواهد آمد ناکام ماندند. این دو متفکر ناآگاه از نیروهای اجتماعی و اقتصادی که زندگی رژیم فئودال کهن را به هلاکت محکوم کرده بود، در این اندیشهٔ آرزومندانه غوطه‌ور بودند که شهریاری خردمند و پارسا خواهد توانست بر قلب مردم پیروز شود و یکپارچگی را به امپراتوری باز آورد. سرانجام باید گفت منسیوس و هسون‌تسو شاگردان برجستهٔ مکتب کنفوسیوس، آخرین بازمانده‌های جانبدار اخلاقی رژیمی بودند که در مرحلهٔ پاشیدگی نهایی افتاده بود و سرانجام از هم پاشید.

فصل سوم
مکتب طبیعت‌گرا

بخش ۱. لائوتسو

الف. شرح زندگی

هویت لائوتسو (Lao Tzu)، نویسندهٔ گمانی کتاب **تائوته چینگ** (Tao Teh Ching) و بنیانگذار مکتب تائوئیستی یا مکتب تائوچیا (Tao Chia)، به طور کامل شناخته نیست. بنا به روایتهایی، او که نامش لی ار (Li Er) بود اما به لائوتسو، یعنی استاد پیر معروف شد، معاصر و آموزگار کنفوسیوس بود و گفته‌اند که از اهالی جنوب سرزمین چین بوده و در ۶۰۴ پیش از میلاد به دنیا آمد. بعدها در شغل تاریخ نگار در پایتخت خاندان چو زندگی کرد. کنفوسیوس در سفر به چو با لائوتسو ملاقات و گفتگو کرد. لائوتسو به او گفت: «آدمهای مهم و متفکر اغلب در خطر از دست دادن زندگی‌اند، زیرا از مردم انتقاد می‌کنند. دانشمندان و هوشیاران زندگی خود را در خطر قرار می‌دهند زیرا نقاط ضعف مردم را آشکار می‌کنند. کسی که در زمانهٔ ما به کارهای دولتی دست زند، در معرض سخت‌ترین خطر قرار دارد. هرگز خود را وزیر درباری مپندار.»[1]. برای کنفوسیوس که روابط بین پدر و پسر و بین شاه و وزیر را محور جامعه تلقی می‌کرد، سخنان لائوتسو، که فردگرا و هرج و مرج طلب بود، ضمن غیر قابل درک بودن، بهت‌آور هم بود، و او شدیدترین مبارزهٔ خود را متوجه اندیشه‌های لائوتسو کرد.[2] اما گویا در چند نکته بین آن دو توافق نظر وجود داشت؛ مواردی مانند «در حکمرانی خود چرا باید اصلاً کسی را بکشی؟ بگذار خواستهای آشکار و نمونه تو در راهی نیکو باشد و دیگر لازم نخواهد بود کسی را مجازات

---

۱. یاسپرس، پیشین، ص ۲۶۵؛ چوجای، پیشین،ص ۴۱؛ Catlin. Op. Cit. P.20.

۲. یاسپرس، ص ۳۰۷.

کنی.» یا «پیدا کردن چیزی که درنهایت وجود اخلاقی ما را به هم پیوند می‌دهد و سبب وحدت ما با نظم جهان می‌شود، در واقع بزرگترین دستاورد بشر است.» و «عملی کردن قانون وجود را قانون اخلاقی می‌نامیم» و مانند آنها را برخی موارد توافق نظر بین آن دو یاد کرده‌اند.[1]

کنفوسیوس و لائوتسو، بزرگترین متفکران چین، دو الگوی متفاوت زندگی و دو راه مخالف اندیشه و عمل عرضه کردند. در آن دوره، کنفوسیوس نمونهٔ الگوی شمال و لائوتسو نمونهٔ الگوی جنوب چین بودند. کنفوسیوس عمل‌گرا بود و به اصلاحات اجتماعی و سیاسی توجه داشت، اما لائوتسو نظریه پردازی که می‌کوشید از جهان فرار کند. کنفوسیوس با حفظ ارزشهای اخلاقی که در نهادها و قرار گذاشته‌ها تجسم یافته بودند سروکار داشت، اما لائوتسو آرزومند بازگشت به طبیعت بود، جایی که نهادها و ریاکاریهای انسانها ناشناخته است. کنفوسیوس و پیروان اولیهٔ او از شمالی‌هایی بودند که سنت‌های بزرگ خاندانهای هسیا و شانگ را به ارث بردند. در حالی که تائوئیستها اغلب از ایالت چو بودند که در آن زمان در مرحلهٔ ابتدایی تکامل انسان اجتماعی قرار داشت.

اگر لائوتسو در ایالت چو می‌ماند، شاید هرگز نظام بزرگ تائوئیست فلسفهٔ چین آفریده نمی‌شد. او به قصد اقامت در مرکز بخشهای شمالی رهسپار شد. گفته‌اند پس از آنکه چندی در ایالت چو زندگی کرد از مقام خود کنار گرفت و دنیا و دنیایی را به فراموشی سپرد. دانسته نیست کجا زندگی او به پایان رسید. پیش از آخرین سفر، به تشویق دوستی، **تائوته چینگ** را نوشت که هرچند رساله‌ای فلسفی نیست، اما مجموعهٔ منظمی از اصول کلی را در بر دارد. این کتاب از آغاز تا پایان ردیفی از گفتارهای جدلی چیستان گونه و متناقض داردکه بزیبایی نوشته و هر از چندی با بندهای کوچک نثر مسجع آراسته شده‌اند. همهٔ پژوهشگران معتقدند این کتاب مأخذ و مهمترین متن تائوئیسم است. بنا به نظر پژوهشگران، فلسفهٔ تائو مدتها پیش از لائوتسو وجود داشته و پس از او هم مدافعان بسیار یافته است، اما از زمان لائوتسو به بعد به صورت عقیدهٔ مقدس عدهٔ زیادی از چینی‌ها در آمد.[2]

---

1. Catlin, P.20.

۲. چوجای، پیشین، ص ۱۱۸-۱۱۷.

ب. تائوئیسم

همان‌طور که پیشتر گفته شد تائو به معنای راه است و مقصود از آن راه طبیعت یا راهی است که پیروان این فلسفه انتخاب کرده‌اند. تائو در اساس راه اندیشیدن است و چون به نظر پیروان این فلسفه اندیشیدن کاری سطحی‌و برای زندگی بیشتر زیانبخش دانسته می‌شد تا مفید، می‌توان گفت تائو در واقع راه نیندیشیدن بود. تائوئیستها معتقد بودند با طرد عقل و تفکر، و در پیش گرفتن زندگی ساده و گوشه گیرانه، می‌توان به طبیعت راه یافت و با آن هماهنگ شد. آنها گفتند دانش، یعنی آنچه انسانها به دست آورده‌اند و به طور طبیعی وجود نداشته است، فضیلت نیست، بلکه هر چه دامنهٔ آموزشها و داناییها گسترده‌تر شده است، بر شمار اراذل افزوده است. دانش از عقل و خرد هم به دور است، زیرا بین یک خردمند عارف و یک دانشمند تفاوت زیادی وجود دارد. تائوئیستها گفتند بدترین حکومتی که می‌توان تصور کرد حکومت فیلسوفان است. فیلسوفان جریانهای طبیعت را با نظر خود مسخ می‌کنند و قدرت سخنوری و پندارسازی آنها نشانه‌ای است از ناتوانی در عرصه‌های عمل و کردار: «... دشواری کار حکومت از زیادی دانش است. آن کس که بکوشد با دانش خود حکومت کند در حکم تازیانه است و آن کس که چنین نکند مایه برکت.»[۱]. روشنفکران دولت را به خطر می‌اندازند، زیرا در قالب مقررات و قوانین می‌اندیشند و می‌خواهند جامعه را به روش هندسه تنظیم کنند، و در نمی‌یابند که این گونه مقررات، آزادی و شور حیاتی اعضای جامعه را از بین می‌برد: «فرزانگی را دور کن، دانش را دور افکن، که‌مردم صد برابر سود برند. انسانیت را دور کن، رستگاری را دور افکن، که مردم بار دیگر مهربان و دلسوز شوند»[۲]. ساده‌دلی که در تجربه‌های شخصی لذت کاری را که با آزادی همراه باشد دریافته است، چون به قدرت رسد کمتر خطر دارد، زیرا خود می‌داند که قانون چیز خطرناکی است و بیش از فایدهٔ خود زیان می‌رساند. چنین شهریاری هر چه بتواند کمتر در کار مردم دخالت می‌کند و اگر ملت را رهبری نماید آنها را به تنگناها و پیچیدگیها سوق نمی‌دهد،

---

1. Carrington Goodrich, **A Short History of the Chinese People** (London: George Allen & Unwin Ltd., 1957) P.74.

۲. همان، ص ۱۳۴.

بلکه بسادگی آنها را به سادگی متعارف و بی‌پیرایهٔ زندگی، که در پی جریان سالم و بی‌حساب‌گرانهٔ طبیعت روان است، رهبری می‌کند. آنگاه انگیزه‌های اقتصادی خود به خودی مردم - شوق نان و مهرورزی - که در کالبد و قالب مقررات در نیامده‌اند، چرخ زندگی را با حرکتی ساده و سالم خواهد گردانید. اگر شهریار چنین رهبری نکند دشواریها در زندگی پدیدار می‌شوند: «مردم از گرسنگی در رنج‌اند چراکه فرمانروایان مالیاتهای فراوان بسته‌اند. حکومت بر مردم دشوار است چون فرمانروایان در کار آنان دخالت می‌کنند.»[1]

اما باید دید طبیعتی که لائوتسو می‌خواهد رهبر خود کند چیست. او طبیعت را بکل از تمدن جدا کرد، همان کاری که روسو کرد. مقصود لائوتسو از طبیعت، فعالیت و کردار طبیعی بود، جریان خاموش رویدادهایی که بنا به آیین و قانون طبیعی روی می‌دهد. طبیعت همان تائو استکه در هر رود و صخره و ستاره دیدنی است. قانون بی‌طرف و بی‌تشخص، قانون خردمندانهٔ چیزهاست و مردمی که می‌خواهند با خرد و آرامش به سر برند باید رفتار خود را با آن هماهنگ کنند. قانون چیزها راه جهان هستی است، همچنانکه قانون رفتار راه زندگی است. لائوتسو گفت که این دو راه در حقیقت یکی بیش نیست و زندگی انسان خود جزیی از زندگی جهان هستی است. راز خرد و قناعت که یگانه سعادت پایدار انسانی است، در آن است که انسان از طبیعت پیروی کند، به احکام طبیعت که در غریزه‌ها و عاطفه‌ها باز تابیده است با اعتماد گردن گذارد و از راه و رسم طبیعت اطاعت کند. خودداری از دخالت در جریان طبیعی کارها، نشانهٔ خردمندان است:[2] او گفت:

بهتر آن است بیندیشی که چگونه آسمان و زمین همیشه همان سیر خود را می‌پیمایند، و پرندگان پرواز خود را ادامه می‌دهند، و چهارپایان در گله‌ها حرکت می‌کنند و درختان و بوته‌ها در جای خود مستقرند. آنگاه خواهی آموخت که به نیروی درونی که راه ترا معلوم می‌سازد و قدمهای ترا هدایت

---

۱. همان، ص ۱۳۵-۱۳۴.

۲. نگاه کنید به همان، ص ۱۳۱-۱۳۰؛ و دورانت، پیشین، ص ۹۰۶.

می‌کند تسلیم باشی و به سیر طبیعت‌سر فرود آوری. پس آنگاه بزودی به مقامی می‌رسی که نیازی نخواهی داشت تا برای ستایش عدالت و عشق به بشر، نیاز به چندین مجاهده داشته باشی.[۱]

پ. ویژگی کلی نظام تائو

بُنمایهٔ مکتب کنفوسیوسی این اصل بود که باید در روابط انسانها بر نیکی یا اخلاق نظر کرد، اما مایه اصلی مکتب لائوتسو، تائو بود که نمایانگر اصل اول، یا علت غایی جهان هستی به شمار می‌رفت. کنفوسیانیسم به روابط انسان با انسان و تائوئیسم به روابط بین انسان و طبیعت مربوط بودند. لائوتسو معتقد بود تائو علتی غایی است که درونی و تغییر ناپذیر، در ذات همه چیزها وجود دارد، و در همهٔ پدیدارها و محسوسات جلوه‌گر است. او معتقد بود این علت غایی که در جهان هستی وجود دارد و فراسوی همهٔ پدیدارها واقع است، از ادراک و فهم انسان خارج است:

به آن نگاه کن نمی‌توانی ببینی، نام آن شکل ندارد؛ به آن گوش کن، نمی‌توانی بشنوی، نام آن بی‌صداست؛ برآن چنگ بزن، نمی‌توانی در دست بگیری، نام آن ملکوتی است؛ این هر سه غیرقابل درک هستند و بنابرین در یکی می‌آمیزند.[۲]

و در روایتی دیگر از همین معنا، نوشته‌اند؛

چون چشم خیره می‌نگرد ولی هرگز آن را نمی‌بیند، آن را ئی (Yi) خوانده‌اند؛ چون گوش، گوش فرا می‌دهد ولی هرگز آن را نمی‌شنود و آن را شی (Shi) خوانده‌اند؛ چون در دسترس است ولی دست هرگز آن را نمی‌گیرد، آن را وی(Wei) خوانده‌اند؛ در این سه بیش از این نمی‌توان دقیق شد، چرا که به یک مبدل می‌شوند.[۳]

---

۱. یاسپرس، پیشین، ص ۳۰۹.

2. Mousheng, Op. Cit. P.63; and Granet, Op. Cit. P.75.

۳. چو جای، پیشین، ۱۲۱.

به عقیده لائوتسو علت غایی، اخلاقی و یزدان گرایانه نیست، بلکه مفهومی طبیعت گرا، به کنار از خواست و تمایل انسان است. به سخن دیگر، تائو اصلی بی‌طرف و منصف است که بر همه چیزها سلطه دارد. به نظر می‌رسد لائوتسو بر این واقعیت که انسان ریخت انسانی دارد دل می‌سوزاند. برای مثال، کنفوسیوس معتقد بود که جهان در خویشتن خود، خیرخواه و نیک است؛ منسیوس باور داشت که جهان زیر سلطهٔ نیرویی است که خیر و نیکی می‌خواهد. اما تائوئیسم به هیچ رو زیر تأثیر انسانی بودن جهان نبود. تائوئیستها معتقد بودند جهان اخلاقی و یزدان گرایانه نیست، بلکه جهانی بی‌طرف، متعادل، ناب و ساده است که در آن انسان، که فقط یکی از موجودات است، زندگی و فعالیت می‌کند. این جهان‌بینی طبیعت‌گرا سهم متفاوت تائوئیسم در اندیشهٔ فلسفی چین بود.

اگر جهان طبیعی است، پس انسان نباید غیر طبیعی باشد. لائوتسو می‌اندیشید همهٔ نهادها و قرارگذاشته‌ها ساخته دست انسان‌اند، همهٔ هنجارها، معیارها و ارزشهای اخلاقی مخالف راه طبیعت است، و بسیاری از گرفتاریهای انسانها نتیجهٔ بیچارگیها و نگون‌بختیهای نژاد انسان است: «تائوئیستها معتقدند که آفرینش طبیعی پدیده‌ای فراگیر است، اما کوششهای انسان مانع رفتن آن به سوی کمال می‌شوند. هر کس بخواهد چیزی را خوب کند، آن را خراب می‌کند، هر کس بخواهد چیزها را در اختیار گیرد آنها را از دست می‌دهد.»[1]. لائوتسو گفت اگر خیری وجود نداشته باشد شری وجود نخواهد داشت، اگر زیبایی نباشد، زشتی وجود نخواهد داشت: «اگر همهٔ دنیا زیبایی را زیبا بشناسد، این کار در نفس خود زشتی است. اگر همهٔ دنیا خیر را خیر بشناسد، این کار در نفس خود شر است.»[2]. بگذارید همهٔ «بایدها»، «حتماًها» و «ضروریها» کنار بروند، آنگاه مردم به سادگی طبیعی و پاکی باز خواهند گشت: «انسان با زمین هماهنگ است، زمین با آسمان هماهنگ است، آسمان با تائو هماهنگ است، و تائو با خود[راه طبیعت] هماهنگ است.»[3]. بنابراین می‌توان گفت تائوئیسم شیپور بازگشت به طبیعت و گریز از فرهنگ و

1. Liang Chi-Chao, Op. Cit. P.74.

2. Mousheng, Op. Cit. P.65; همان، ص ۱۲۵-۱۲۴.

۳. نگاه کنید به همان، ص ۱۱۹.

تمدن بود. **تائوته چینگ لائوتسو** ادعانامه‌ای نه تنها علیه تاریخ بلکه علیه سراسر مجموعهٔ میراث فرهنگی نژاد بشر بود، شاید مانند: **گفتار در هنرها و علوم**، **گفتار در خاستگاه نابرابری**، دو نوشتهٔ روسو، که به عقیدهٔ ولتر یکمین و دومین کتاب علیه نژاد بشر بودند. معتقدان فلسفهٔ تائوئیستی در نسلهای بعد، از جهان رو بر تافتند و به ریاضت روآوردند: «اهل اوراد و دفع اجنه و ارواح شریر گردیدند، کیمیاگری می‌کردند، دراز می‌زیستند، به جادوگری دست می‌زدند.»[1]

ت. نفی دولت تاریخی

اگر ذهن کنفوسیانیسم مثبت و متمایل به تأیید دولت تاریخی و اخلاق سنتی بود، ذهن تائوئیستی بدان ترتیب که دیدیم، آمادهٔ طرح مسئلهٔ انتقادگر و انکارکنندهٔ اقتدار ضروریات اخلاقی ارجمند بود. در قضاوت این دو مکتب دربارهٔ سیاست و اخلاق، لائوتسو به یقین با موجودیت دولت تاریخی و اخلاق سنتی مخالفت می‌کند. اگر کنفوسیوس از شاه‌کشی‌ها و پدرکشی‌های زمان خود رنج می‌برد، لائوتسو ناخرسند بود که مردم در نتیجهٔ گرفتاریهای زیادی که طبقهٔ حاکم به‌وجود آورده است از پی جویی زندگی صلح‌آمیز و هماهنگ با طبیعت بازمانده‌اند:[2] او گفت: «ما مزارع خود را می‌کاشتیم، تو آن را از ما گرفتی؛ ما خویشاوندان کنار هم بودیم، تو از هم دورمان کردی؛ تو پاکان را رنج می‌دهی و گناهکاران را می‌بخشی.»

لائوتسو حکومتهای فئودال را مسئول مستقیم بیچارگیها و نگون‌بختیهای گستردهٔ مردم دانست و گفت اگر مردم به حال خود گذاشته شوند بسادگی و پاکی در صلح و شادمانی زندگی خواهند کرد: «در جهان هر چه محدودیت‌ها و امرونهی‌ها بیش‌تر باشد مردم بینواتر خواهند بود. مردم هرچه سلاحهای تیزتری داشته باشند، کشور آشفته‌تر خواهد شد. مردم هر چه زیرکی و ترفند بیش‌تر بدانند، سهل‌انگاری‌های زیان آورتر اختراع خواهند کرد. هرچه قانون‌ها و

---

۱. یاسپرس، پیشین، ص ۳۱۰.
۲. برای مقایسه کنفوسیوس و لائوتسو، نگاه کنید به: همان، ص ۳۱۲-۳۰۷.

فرمان‌های بیش‌تری به آنان تحمیل شود، دزد و راهزن بیش‌تر خواهد شد.»[۱]. به نظر لائوتسو دولت بزرگترین خرابکار جامعهٔ بشری است، بزرگترین علت آشفتگی و تشنج جامعه. شاهان و شهریاران برای حفظ نظم و صلح به قانون و جنگ متوسل می‌شوند، اما در عمل کار آنها گسستن راه طبیعی سعادت انسانهاست. لائوتسو هشدار داد این ابزارها ارزش ندارند و با قانون طبیعت متعارض‌اند. قانون اطاعت مردم را می‌خواهد، اما اگر مردم اطاعت نکنند، دربار از کار می‌افتد. بنابراین قانون به عنوان وسیلهٔ عدالت بکل بیهوده است. لائوتسو جنگ را هم به عنوان وسیلهٔ سیاست ملی شوم دانست: «هرگز هیچ جنگ خوبی وجود نداشته است.»[۲]. به نظر او غیر قابل تصور بود که انسان از کشتن همنوعان خود خرسند باشد.[۳] او ریشهٔ فساد حکومتها را در قدرت سیاسی دانست: «فقط آن حکومتی ارجمند است که هماهنگ با تائو[لوگوس،عقل] باشد. همهٔ چیزهای دیگر تمدن خطای فسادانگیزی است.»[۴]

لائوتسو انقلابی‌تر از هر نظریه‌پرداز اقتصادی سدهٔ هیجدهم اروپا و چپ‌گراتر از هر چپ‌گرای فلسفی، نه تنها مخالف مداخله و اتحاد دولتی بود، بلکه با کل روبنای اخلاقی و روشنفکری جامعه نیز مخالف بود. مکتب کنفوسیوسی علت ناهنجاریهای اجتماعی و سیاسی را فقدان معیار ارزشهای اخلاقی می‌دانست، اما تائوئیسم حضور فضیلت و پرورش‌ذهن را نشان بیماری بشر دانست. به عقیدهٔ پیروان این مکتب در وضع طبیعی، انسان آنچه راکه سبب خیر یا شر، زیبایی یا زشتی، درستی یا نادرستی‌باشد نمی‌شناخت. فقط پس از پیدایی متفکران و شهریاران است که دنیا از آشفتگی اخلاقی و اغتشاش ذهنی رنج برده است.[5]

جهان لائوتسو، جهان با نظم و هماهنگِ از دست رفته است که باید بار دیگر باز آید. این جهان بصورت‌یک جامعه آرمانی خود را در نظر او چنین نشان داد:

کشور آرمانی کوچک است؛ مردمش، اندک. آنان ابزار و وسایل به کار

---

۱. چوجای، پیشین، ص ۱۳۴-۱۳۳.

2. Catlin, Op. Cit. P.21.

3. Goodrich, Op. Cit. P.48; Mousheng, Op. Cit. P.68.

4. Catlin, Op. Cit. P.18. 5. Ibid. P.18-19.

نمی‌برند، حتی اگرچه در دسترسشان باشد. آنان از خطرهای مرگ دوری می‌جویند و به کشورهای دوردست بار سفر نمی‌بندند. بدین سان، اگر چه ارابه و کشتی هست، کسی در آن نمی‌نشیند. اگرچه افزارهای جنگ هست، کسی آن‌ها را نشان نمی‌دهد.....مردم از خوراک خود خشنودند، از پوشاکشان خرسندند، در خانه‌های خود آرامش دارند و از سرنوشت مشترک خود، شادند. سرزمین‌های همسایه در کنار همند تا هر یک صدای پارس سگان و بانگ خروسان آن دیگری را بشنوند.[1]

این همان جامعهٔ مطلوبی بود که اگر انسانها به وضع طبیعی باز می‌گشتند، زندگی را در آن تجربه می‌کردند؛ و به نظر لائوتسو برای بازگشت‌به سادگی و پاکی وضع طبیعی نخستین گام نابود کردن همهٔ‌معیارهای اخلاقی و زبان بازیهای روشنفکرانه بود. تائوئیسم هم مانند کلبیهای یونان باستان که سراسر نظام منطق و فلسفهٔ طبیعی، و ادبیات، علم و هنرها را کنار گذاشتند[2] همهٔ قاعده‌ها و معیارهای سلوک و همهٔ معیارهای استدلال و تعقل را نفی کرد. بنابراین باید گفت لائوتسو نه تنها آنارشیستی سیاسی، بلکه آنارشیستی فکری و اخلاقی هم بود.

بخش ۲. پیروان مکتب طبیعت‌گرا

الف. یانگ‌تسو، چوانگ تسو

یانگ تسو (۳۳۰-۴۰۰ پ.م.) (Yang Tzu) و چوانگ تسو (۲۹۰-۳۶۰ پ.م.) (Chuang Tzu) دو نفر از پیروان لائوتسو یا مکتب تائوئیستی، در زمرهٔ فیلسوفانی بودند که دنیا را به طور کامل نادیده گرفتند. با این حال، این دو متفکر، دو راه و دو روش متفاوت داشتند،و در نتیجه به نتایج مختلفی هم رسیدند و بنابراین از لحاظ ذهنی و اندیشه یک دست نبودند. به نظر می‌رسد یانگ تسو روحی آزاد بود، اما چوانگ‌تسو روحی شاعر و رازگونه و صوفی‌منشانه داشت.

---

۱. همان، ص ۱۳۶.

۲. نگاه کنید به: عالم، پیشین، ص. ۱۶۹-۱۶۷.

یانگ‌تسو به خود پرستی و کامرانی نامدار بود و درک‌و دریافتی غیر اخلاقی از زندگی و عقیده‌ای تقدیری دربارهٔ مرگ داشت. با استفاده از مکتبهای فلسفی غرب شاید بتوان او را اپیکوری دانست. اگر در یونان زندگی می‌کرد،به احتمال زیادنویسندهٔعبارت لوکرگوس‌او می‌بود، این عبارت که: «آنجا که ما هستیم مرگ نیست، و جایی که مرگ فرا آید ما نخواهیم بود،» و به جای آریستوفوس به سقراط پاسخ می‌داد که: «آرزومندم از آنهایی باشم که می‌خواهند روزگار خود را تا حد ممکن به سادگی و خوشی بگذرانند.»

چوانگ‌تسو هم به احتمال بقدر یانگ‌تسو از دنیای انسانی خسته بود. اما آنجا که یانگ تسو از دنیا به خویشتن خود پناه برد، چوانگ‌تسو از جامعه به طبیعت پناه برد و گذاشت خویشتن خود او، با کل جهان هستی به حال وحدت صوفی‌گرانه برسد. این قصهٔزیبا، صوفی‌گری چوانگ‌تسو را بخوبی بیان می‌کند:

> **روز و روزگاری، من، چوانگ‌تسو، خواب دیدم پروانه‌ای هستم؛ اینجا و آنجا پرواز می‌کنم، و همهٔ تمایلات و غریزه‌های پروانه را دارم. فقط می‌دانستم‌که از هوسهای یک پروانه پیروی می‌کنم، واز خودم به عنوان یک‌انسان آگاه‌نبودم. بناگاه از خواب پریدم؛ آنجا دراز کشیده بودم. حال نمی‌دانم من در آن موقع انسانی بودم که خواب می‌دیدم‌پروانه‌ام یا حال پروانه‌ای هستم که خواب می‌بیند انسان است.**[1]

این قصه، بیانگر وحدت صوفی‌گرانهٔ چوانگ‌تسو با طبیعت بود.

ب. بینش طبیعت‌گرانه

همان طور که گفته شد، کنفوسیوس ایده‌آلیست معتقد بود نخستین وظیفهٔ حکومت اصلاح و پالایش نامهای همهٔ چیزهاست، طوری که تشخیص بین درست و نادرست و بین حق و باطل ممکن باشد. به سخن دیگر، او می‌گفت وظیفهٔ مهم حکومت این است که برای

---

1. Mousheng, Op. Cit. P.67.

ارزشهای اخلاقی معیار به وجود آورد. اما یانگ تسو و چوانگ‌تسوکه طبیعت گرا بودند، بکل خلاف کنفوسیوس می‌اندیشیدند، و با وجود اختلاف استدلال، هر دو به یک اندازه با هر گونه معیار ساختگی برای حقیقت و نیکی مخالف بودند.

یانگ‌تسو با نگاهی شکاکانه به تاریخ نظر داد همهٔ نامها، خوب و بد، گمراه کننده‌اند. برای مثال، یائو و شون شهریاران با فراست‌و فرزانه، نامهای خوب دارند، اما در واقع تیره‌بخت‌ترین آفریدگانی‌اند که بر روی زمین آمده‌اند. چیه و چوو ستمگران نامدار، بـه بـدی شـهره‌انـد، امـا بیشترین لذت را از زندگی بردند.

مهمتر از همه اینکه یانگ‌تسو می‌اندیشید همهٔ نامها، مفاهیم باشند یا دانشواژه‌های عام و کلی، وجود واقعی ندارند. فقط چیزهای جدا از هم وجود دارند: «نامها واقعیت ندارند، واقعیتها نام ندارند. نامها را انسانها ساخته‌اند.»[1] او واقعیت داشتن مـفاهیم مـطلوب مـانند شـهریاری، وزیری، پدری و فرزندی را تکذیب کرد، و به‌طور ضمنی هرگونه معیار ارزشهای اخلاقی را انکار نمود.

به نظر چوانگ‌تسو، معیار تقوی و فضیلت انسان چنان مبهم است که در عمل ممکن نیست آن را به عنوان معیار پذیرفت. او گفت: «به فرض من و تو بحث می‌کنیم، اگر تو بر من پیروز شوی و نه من بر تو، آیا لزوماً تو درست می‌گویی و من نادرست؟ یا اگر من بر تو چیره شوم و نه تو بر من، آیا لزوماً من درست می‌گویم و تو نادرست؟ یا آیا تا حدی هر دو درست و هر دو نادرست می‌گوییم. یا هر دو بکل نادرست یا کاملاً درست می‌گوییم؟ تو و من نمی‌توانیم این را بفهمیم، نتیجه آنکه دنیا از حقیقت غافل است.» به عقیدهٔ چوانگ‌تسو اختلاف بین آری و نه، این وآن، مثبت و منفی، سلب و ایجاب، تابع و متبوع، فقط ساختگی است، همه چیز ابدیت است، این ابدیت است، آن ابدیت است، و در مرکز جهان هستی، آنجا که همهٔ ابدیت‌ها به هم می‌گرایند، مثبت ومنفی، تابع و متبوع، این و آن در یک بیکران می‌آمیزند.

از این لحاظ، یانگ‌تسو و چوانگ‌تسو مریدان راستین لائوتسو بودند که زمانی می‌گفت:

---

1. Ibid. P.78.

«آنگاه که همهٔ دنیا زیبایی را زیبا شناخت، این در نفس خود زشتی است، آنگاه که همهٔ دنیا زشتی را زشت شناخت،این در نفس خود زیبایی است.» می‌توان نتیجه گرفت این دو متفکر و همین طور لائوتسو معتقد بوده‌اند همهٔ معیارهای فضیلت و دانش نسبی و ساختگی هستند.

پ. یانگ تسو: خودخواه آشوبگر

منسیوس، یانگ‌تسو را خودخواه آشوبگر معرفی کرد. منسیوس در مبارزه با نیروها و آیینهای تهدیدکنندهٔ نظم فئودالی، با این عبارت بر یانگ‌تسو حمله کرد: «یانگ‌تسو خودخواهی است که دانشی از حاکمیت ندارد.» و بنابراین «او یک جانور است.». مدافع وضع موجود، یعنی منسیوس گفت اگر «نظریهٔ گمراه» و «عمل خرابکارانهٔ» این خودخواه آشوبگر فرونشانده‌نشود، جامعه به مرحلهٔ وحشی‌گری بازمی‌گردد و انسان، انسان را می‌بلعد.

اما آنارشیسم یا آشوبگری یانگ‌تسو اوج واقعی بی‌نظمی یا مغاک هرج‌ومرج نبود؛ بلکه جامعه آرمانیِ خود گرایانِ آزاد و مستقلی بود که از غریزه‌های طبیعی خود پیروی می‌کنند و در کار هم مداخله ندارند. یانگ‌تسو به حاکم ایالتی گفت: «از اربابی بر دیگران دست بردار، ممکن است مدتی این کار در ایالت کارآمد باشد، اما در قلبهای مردم جای نخواهی داشت. زندگی‌خصوصی را پیش بگیر، که اگر همه جا متداول شود، اصل حاکم بر رابطه فرمانروا- اتباع به طور طبیعی از بین خواهد رفت.»[1] یانگ‌تسو معتقد بود نشانهٔ بیماری دنیا در این پدیدهٔ نابهنجار است که مردمانی فرمان می‌رانند و مردمانی فرمان می‌برند؛ و علت آن است که آنها متوجه کار خود نیستند و دیگران را به حال خود نمی‌گذارند، خصلتی نامعقول و اجبارگر دارند. بسیاری از آنها فکر می‌کنند اصلاح جهان به نام عدالت و خیر از آنها خواسته شده است، خود به‌وجود آورندهٔ نادانی واقعی هستند که پیگیری طبیعی سعادت بشر را به طور غیر قابل توجیهی به تأخیر می‌اندازند.

گفته شد یانگ‌تسو خودخواه معرفی شد، البته نه در مفهومی که هدفهای شخصی خود

---

۱. دورانت، پیشین، ص ۹۳۲.

رابه زیان دیگران تأمین کند، بلکه در معنای پیگیرندهٔ سعادت فردی بدون درگیری با دیگران. او به عنوان یک اندیشمند، خرد را ستود و قدرت را زشت شمرد. به عقیدهٔ او انسان بهشت و زمین کوچکی است (جهان خرد، میکروکوسم)، و برای حفظ خود بر خرد تکیه دارد نه بر قدرت: «خرد شریف است، زیرا به نگهداری از خود یاری می‌کند؛ قدرت پست است، زیرا به ربودن چیزها می‌انجامد.»بدین ترتیب می‌توان گفت اگر انسانها خویشتن خود را حفظ کنندو اگر هیچ انسانی چیزها را نرباید، جامعه آرمانی آشوبگرای خودخواه تحقق خواهد یافت.

یانگ‌تسو، مانند لائوتسو برای وضع طبیعی به قهقهرا می‌نگریست و مرحلهٔ پیش از سیاسی شدن جامعه را متصور بود:

انسانهای اولیه می‌دانستند که زندگی در یک لحظه فرا می‌رسد و در لحظهٔ دیگر به مرگ می‌انجامد. بنابراین در پی خواستهای قلب خود می‌رفتند. به انگیزه‌های طبیعی پُشت نمی‌کردند، و هیچیک از خوشیهای زندگی را از دست نمی‌دادند. کاری را به خاطر شهرت و جاه انجام نمی‌دادند. به خواست طبیعت خود همه جا پرسه می‌زدند و با شعور حیوانی و غریزه‌ها ستیز نمی‌کردند. از آنجا که خواهان نام پس از مرگ نبودند، بالاتر از قانون قرار داشتند. آنها دربارهٔ نام و ستایش، دیر یا زود، یک سال یا چند سال نمی‌اندیشیدند.[1]

اما اینک انسانها به علت وجود فرهنگ و تمدن فاسد شده‌اند و در حالت جنگ ابدی با یکدیگر به سرمی‌برند. اکنون «چهار چیز آسایش را از زندگی مردم سلب کرده است: زندگی دراز، نام و افتخار، خانواده و ثروت. کسی که بر این چهار دست یافته از ارواح بیمناک است، از مردم بیمناک است، از قدرت و قانون بیمناک است. او گریزان است. ممکن است کشته شود یا زنده بماند، اما سرنوشت او از اختیارش خارج است.»[2]

---

1. Ibid. P.82.
2. Ibid. و چوجای، پیشین، ص ۱۷۲.

به عقیدهٔ یانگ‌تسو، برای بازگردانیدن وضع طبیعی، افراد باید زندگی ساده داشته باشند و در کار دیگران مداخله نکنند، در این صورت هیچ ترسی، هیچ نگرانی و هیچ جنگی وجود نخواهد داشت. شهریاران و اتباع وجود نخواهند داشت. هیچکس فرمانروا و هیچکس فرمانبردار نخواهد بود. هیچ حکومتی بهترین حکومت نیست، هیچ قانونی بهترین قانون نیست و هیچ سازمانی بهترین سازمان نیست. اخلاق فریبی است که زرنگان بر ساده‌دلان روا می‌دارند، خردمندترین مردان کهن، چنانکه کنفوسیوس می‌پنداشت، از یاوران اخلاق و حکومت نبودند، بلکه خودخواهان هشیار و زیرکی بودند که از بخت خوش، پیش از زمان قانون و فیلسوفان می‌زیستند و از همهٔ لذتهای غریزی برخوردار بودند.

چنین بود آنارشیسم نهایی یانگ‌تسو، فیلسوف خودخواه طبیعت‌گرای چین باستان.

ت. چوانگ تسو: آشوبگرای صوفی

همان طور که گفته شد، آشوبگری خودخواهانه به برتری فرد در مقابل جمع یا دولت باور دارد، اما آشوبگری صوفیانه بر یگانگی جهانی همهٔ انسانها، حیوانات و چیزها مبتنی است.

چوانگ‌تسو گفت: جهان و من با هم به‌وجود آمدیم، و من و هر چیز دیگر که در جهان باشد یکی هستیم.» انسان جزء جدایی‌ناپذیر نظم طبیعت است که قانون و علت خاص خود دارد: «جهان هستی وجود دارد، نظم آن پایدار است، خورشید و ماه وجود دارند، روشنایی آنها همیشگی است، ستارگان وجود دارند، صورت فلکی آنها هرگز تغییر نمی‌کند، پرندگان و جانوران وجود دارند و بی‌تفاوت دور هم جمع می‌شوند، درختان و بوته‌ها وجود دارند و بدون استثنا رشد می‌کنند.». انسان باید پیرو قانون طبیعت باشد و نباید قواعد و قرارگذاشته‌هایی مخالف قانون طبیعت مقرر کند. او معتقد بود انسان غریزه‌های طبیعی معینی دارد؛ لباس می‌دوزد و می‌پوشد، زراعت می‌کند مواد غذایی فراهم می‌آورد. این گونه غریزه‌ها بین همهٔ انسانها مشترک است و

بنابراین در روزهایی که غریزه‌های طبیعی حاکم بود، انسانها در آرامش می‌زیستند. در کوه‌ها راهی نبود؛ روی آبها نه قایقی بود نه پلی. هر چیزی در حیطهٔ خود و برای آن به‌وجود آمده بود... بین انسان خوب و انسان بد فرقی نبود. همه با هم برابر بودند، فضیلت گمراه کننده نداشتند و بدون تمایلات شوم، در وضع برابر، در یک حالت یکپارچگی و یگانگی طبیعی، در کمال انسان بودن به سر می‌بردند. اما آنگاه که حکیمان پدیدار شدند، با گرویدن به انجام کارهای خیر و با پایبند کردن انسان به وظیفه‌ای نسبت به همسایه، تردید به جهان راه باز کرد، و سپس در نتیجهٔ دست یافتن انسان به موسیقی و ساز و آواز، امپراتوری وضع طبیعی به زیان خود تقسیم شد.[1]

این نوشتهٔ روشن محتوای عصاره و چکیدهٔ آنارشیسم صوفیانه را نشان می‌دهد. چوانگ تسو می‌خواست انسان را به همان وضع طبیعی که در آن همهٔ انسانها و چیزها، به دلیل یگانه بودنشان، در بطن بیکرانی کامل فرو رفته بودند، باز گرداند.

چوانگ تسو با همهٔ قواعد و قوانینی که فیلسوفان و حکیمان بر نوع بشر تحمیل کرده‌اند مخالف بود: «اگر خرد و دانش نباشند، دزدان بزرگ هم وجود نخواهند داشت ...» و معتقد بود اگر همهٔ قواعد فیلسوفان و حکیمان کاملاً از بین برود، در آن صورت دنیا جای خوبی برای زندگی خواهد بود. انسان آزاد آفریده شده است و نباید در غل و زنجیر باشد. هیچ حکومتی قادر نیست به واقع بتواند حکومت کند، یعنی صلح و نظم برقرار نماید. حکومت نه تنها شری غیرضروری است، بلکه آغازگر جنگ و هرج و مرج و بزرگترین ویرانگر زندگی انسانی است. اما اگر مردم به حال خود گذاشته شوند، به طور مسالمت آمیز در کنار هم زندگی خواهند کرد و شادمان خواهند بود.

1, Ibid. P.83.

ث. جایگاه تاریخی یانگ تسو و چوانگ تسو

همخوانی روشن کنفوسیوس، منسیوس و هسون تسو، بهترین نشانگر الگوی زندگی، طرز تفکر و کردار بخشهای شمالی چین بود، و هماوایی مبهم لائوتسو، یانگ تسو و چوانگ‌تسو، الگوی بخشهای جنوبی. گروه نخستین عمل‌گرا و محافظه‌کار بودند، اما گروه دوم اهل تفکر و در عین حال ویرانگر. نخستین گروه علاقه‌مند بودند سلسله مراتب اجتماعی و سیاسی، شیوه‌های زندگی عمومی و اجتماعی، نحوهٔ ادارهٔ دولت، و ارزشهای اخلاقی را که در درون جامعهٔ متمدن سیلان دارد حفظ کنند، در حالی که دومین گروه به زشتنمایی همهٔ قرار گذاشته‌ها و نهادهای انسانی، و به دفاع از بازگشت به وضع طبیعی پرداخت.

در سدهٔ چهارم پیش از میلاد، که یکی از سده‌های پر درد سر تاریخ چین بود، چهار نفر از متفکران بزرگ پرورش یافته بودند: منسیوس و هسون‌تسو (کنفوسیوسی‌ها)، و یانگ‌تسو و چوانگ‌تسو (تائوئیستها). در این سده، چین در حال رفتن به انقلاب اجتماعی بزرگی بودکه بر اشرافیت سنتی ضربهٔ مهلکی زد و همچنین بین سرف‌ها و بردگان شکاف انداخت. آنگاه که طبقات سرمایه‌گذار و مالکان کوشیدند به صورت دولتهای گوناگون قدرت سیاسی را در دست گیرند، ناقوس مرگ جامعهٔ سیاسی فئودالی نواخته شد و از همهٔ جهتها در تاریخ پیچید. جنگ نظم زمان شد. جنگ بین دولتها و طبقات، که تشنج اجتماعی بزرگ و ناامنی گسترده‌ای به بار آورد. بر عهدهٔ متفکران، قشری مواج در سلسله مراتب اجتماعی در حال تحول که با هیچ طبقه‌ای پیوند مستقیم نداشت، قرار گرفت تا روح در حال گسترش زمان را تأویل و تفسیر کنند و آوای اندیشه‌ها و احساسات طبقات مختلف را به گوشها برسانند.

از لحاظ زمینهٔ اجتماعی، یانگ‌تسو اشراف‌زاده‌ای بود که در بستر انحطاط غنوده به روشنفکریِ بی‌روح پناه برده بود، و چوانگ‌تسو اشراف‌زادهٔ محرومی که به خلوت صوفی‌گری بازگشته بود. هیچیک روحیهٔ پرخاشگری اجتماعی و تهورآمیز طبقات سوداگر و مالکان را نداشتند. کاری هم با مردم نداشتند. یانگ‌تسو در فراغت، رضایت، زندگی شادمانه، و در باغ لذت، که همه گونه ابزارهای شادکامی وجود داشت، زندگی می‌گذراند. اما این باغ لذت هرگز

بهشت شادمانی‌ها نبود، بلکه در واقع گریز از واقعیتهای ملموس زندگی اجتماعی بود. چوانگ‌تسو انسانی غیر سیاسی و غیر اجتماعی بود که با تمسخر جهان انسان، به خارج از جهانی پناه برد که در آن «با آنهایی که در فراسوی قلمرو زندگی و مرگ و آغاز و پایان جهان بودند» به تکاپو پرداخته بود. این قلمرو خارج از جهان، با وجود زیبایی و نجابت مفهوم، در تحلیل نهایی، چیزی بیش از اثر خیالی شاعری شوریده نبود.

نقش یانگ‌تسو و چوانگ تسو در تاریخ فلسفهٔ چین، بی‌شباهت به نقش اپیکوریها، کلبیها و رواقیها در تاریخ فلسفهٔ یونان باستان در دورهٔ یونانی‌گری نبود. مکتبهای دورهٔ یونانی‌گری «شورشی علیه فلسفهٔ سقراط مداری» ترتیب دادند، یانگ‌تسو و چوانگ‌تسو هم نمایندگان تمایلی انقلابی علیه مکتب کنفوسیوسی بودند. فلسفهٔ سقراطی در یونان، آتن، پرورده شده بود، اما فلسفه‌های کلبیها و رواقیها کم‌وبیش غیر یونانی بودند و بعدها هم از اندیشهٔ سامی در شرق و روم غربی سیراب شدند. فلسفهٔ کنفوسیوسی کاملاً محصول چین بود، اما فلسفهٔ تائوئیستها در واقع شورش و عصیان جنوبیهای ابتدایی‌تر علیه شمالیهای متمدن‌تر بود.

پس از سپری شدن دوهزار سال، اصول عقاید تائوئیستها بازتابهای دور خود را در فلسفه‌های ماکس اشتیرنر (Max Stirner) و روسو بازیافت. از برخی جهات یانگ‌تسو را می‌توان «اشتیرنر باستان» و چوانگ تسو را «روسوی باستان» نامید. یانگ‌تسو و اشتیرنر آنارشیستهای خودخواه بودند، اما در برخی جنبه‌ها متفاوت‌اند. یانگ تسو در عین حال که اهمیت برتر خودِ خود را پذیرفت، موجودیت و ارزش خودهای دیگر را نیز تأیید کرد. امااشتیرنر معتقد بود خودی نیست که با خودهای دیگر همراه باشد، بلکه خودی منحصر و یگانه است. یانگ‌تسو قدرتی را که چیزها را تحت سلطه قرار دهدو بر انسان آسیب زند محکوم دانست، اما اشتیرنر قدرت را روا دید و معتقد بود «هرکس قدرت دارد، حق دارد.»

چوانگ‌تسو و روسو از لحاظ روحیه و تفکر تا حد زیادی مانند هم بودند. هر دو بسیار با هنر و خیالپرداز و جانبدار زندگی ساده بودند، هر دو وضع طبیعی راکمال مطلوب خود شمردند

و هنرها و علوم را، که به عقیدهٔ آن‌ها انسان‌ها را به‌صورت حیوان تباه شده درآورده‌اند، محکوم کردند. در عین حال دست کم یک تفاوت بزرگ بین آن دو وجود داشت: روسو در سالهای بالندگی عقلی به آفرینش نظریهٔ انقلابی برای جنبش آزادیخواهی سدهٔ هیجدهم توانایی یافت، اما چوانگ‌تسو تا پایان از دنیا بکل منزوی ماند.

دو متفکر تائوئیست چین باستان، غیر از مخالفت با دولت، همانندیهایی با پرودن، باکونین، کروپوتکین - رهبران جنبش آنارشیسم جدید - دارند. آنارشیستهای جدید اغلب کمونیست و کالکتیویست بودند و برنامه‌ای انقلابی برای آینده داشتند، اما تائوئیستها جانبداران مکتب اصالت خرد بودند و بر بهشت کودکی انسان به قهقرا می‌نگریستند و فقط خواهان بازگشت وضع طبیعی اولیه بودند.

فصل چهارم
مکتب سودمندی‌گرا

بخش ۱. موسیوس

الف. شرح زندگی

در تاریخ تفکر سیاسی چین، موتی (Mo Ti) که بعد به موتسو، یعنی استادمو معروف شد، و اروپاییان موسیوس نامیدندش، شخصیت جالب و منحصری داشت. او در ردیف فکری خود هیچ متقدم یا متأخر ارزشمندی نداشت. زیر تأثیر و نفوذ کنفوسیانیسم قرار نگرفت و در زمرهٔ تائوئیستها هم نبود، و در واقع، هم مخالف فرهنگ اشرافی کنفوسیوسی و هم مخالف روحیهٔ آنارشیستی تائوئیستها بود، و نسبت به عقلانی بودن رژیم فئودالی و ناکجاآباد خیالپردازانهٔ اولیهٔ تائوئیستها هیچ همدلی و تمایلی نشان نداد. از لحاظ تفکر، فردی مستقل بود و روش جدیدی در اندیشه و عمل به کار برد که هم ضد کنفوسیوسی و هم ضد تائوئیستی بود.

به نظر می‌رسد مکتب موسیوس، مکتب طبقات متوسط پایین، پیشه‌وران مستقل و کشاورزان آزاد بود که از پیوندهای سنتی فئودالی بین اشراف و طبقات سرف و برده رهایی یافته بودند. طبقات متوسط پایین که ثروت و قدرت کافی نداشتند، مردمانی سخت کوش و متکی به کار خود بودند. از تجمل موسیقی و شعرهای کنفوسیوس هیچ بهره‌ور نمی‌شدند و طرز تلقی نقادانه و موشکافانه تائوئیستها را نیز درک نمی‌کردند. مردان عمل بودند، در تلاش همیشگی معاش و فقط علاقه‌مند به آنچه که سودمند بود.

از میان متفکران وابسته به طبقات متوسط پایین، موسیوس نخستین فردی بود که می‌توان دربارهٔ او سخن گفت. در سدهٔ پنجم پیش از میلاد (حدود ۳۹۰-۴۷۰) زندگی کرد، پس از

لائوتسو و کنفوسیوس که در سدهٔ ششم بودند و پیش از منسیوس، هسون تسو، یانگ تسو و چوانگ تسو که در سدهٔ چهارم زندگی می‌کردند. به خلاف کنفوسیوس که خاستگاه اشرافی داشت، موسیوس از میان تودهٔ مردم بود، از اهالی لو (Lu) یا سونگ (Sung)که دانشی زیاد دربارهٔ فرهنگ سنتی فراگرفت و آثار پیشینیان را خوب مطالعه کرد. حتی آن زمان که شاگرد مکتب کنفوسیوسی بود، اعتقاد داشت که آموزشهای آزاد و بشردوستانهٔ کنفوسیوس مفید یا سودمند نیست و بنابراین بی‌نتیجه است؛ موسیقی و شعر یا تشریفات و جشنها، آنگونه که مقصود کنفوسیوس است، فایده‌ای برای هدفهای عملی جامعه ندارد. در مقایسه، اختلاف نظر کنفوسیوس و موسیوس جالب است: «کنفوسیوس با نهادها، رسوم، موسیقی و ادبیات سنتی دودمان چو همدلی داشت و کوشید آنها را عقلانی کند و به طور اخلاقی توجیه کند. به خلاف او، موسیوس فایده و ارزش عملی آنها را مورد پرسش قرار داده کوشید چیز ساده‌تر و به نظر او مفیدتری به جای آنها بگذارد. کوتاه سخن، کنفوسیوس توجیه گر و مدافع تمدن سنتی بود، اما موسیوس منقد آن به‌شمار می‌رفت.»[1]. موسیوس در واقع معیارهای سنتی را در هم شکست و فایده را جای آن قرار داد و گفت چیزی خوب است که عملی و مفید باشد و اگر چاره‌ای از آن نیست کمترین زیان را برساند.[2] موسیوس با این ویژگیها در برابر کنفوسیانیسم شورید.

موسیوس از طبقهٔ جنگاوران یا هسیه (Hsieh) بود که پس از فروپاشی خاندان چو در سراسر ایالت آواره شده بودند و او به پیشه‌وری رو آورد، و بارها از محفلهای اشراف به عنوان عامی، فرد پست یا متوسط رانده شد. با شیوهٔ زندگی اشراف منشانه بکل بیگانه بود و بسادگی دور از هرگونه تجملات زندگی می‌کرد. دارای نبوغ فلسفی نبود، و در عین حال آن قدرت فهم انسانی را که کنفوسیوس داشت، یا کشف و شهود فراطبیعی را نداشت که لائوتسو شادمانه می‌گفت دارد. نسبت به طبع و ماهیت نوع بشر بکل بیگانه ماند و هرگز نتوانست به مسائل فراطبیعی عمیق دست یابد.

1. Yu-Lan Fung, Op. Cit. P.49.

۲. رجایی، پیشین، ص ۱۹۳.

موسیوس در دوره‌ای زندگی کرد که در آن جنگ رسم دوران بود: «زمانه، زمانهٔ بی‌علاقگی به یکدیگر است» و برای از بین بردن آن رسم و برقراری صلح و نظم، آموزه‌های دوستی و مهر جهانی و کمک متقابل را عرضه کرد. او معتقد بود این آموزه‌ها راههای رستگاری در جهان هستند. به نظر می‌رسد او همان اندازه که در تفکر خود جزمی بود، در عمل فردی کوشا و فعال بوده است.

موسیوس هم مانند کنفوسیوس از دیاری به دیار دیگر می‌رفت و آموزه‌های خود را به فرمانروایان عرضه می‌کرد. آشکار است که در آن دورهٔ سالهای جنگ بین ایالتها، باارائه آموزه‌های خود بر خلاف جریانهای زمان حرکت می‌کرد و به طبع از جانب فرمانرویان به عنوان صلح طلبی خیالپرداز و غیرواقع بین شناخته شد. گفته‌اند مدتی در سونگ شغل وزارت یافت و مدتی را نیز شاید در زندان گذراند. او هم مانند کنفوسیوس مرد سیاسی ناموفقی شد.

موسیوس پس از ناکامی در سیاست، مدرسه‌ای باز کرد. شاگردان زیادی از سرزمینهای دور و نزدیک برای تحصیل به آن آمدند. این مدرسه بسیار آزادمنشانه بود و در آن هنرهای گوناگون، علوم و فلسفه‌های زمان آموخته می‌شد. در عین حال مدرسه‌ای بود که در آن تا حدی به انحصار نظریات جزمی موسیوس آموخته می‌شد. چند صد شاگرد در آن مدرسه تحصیل می‌کردند و با تحسین و شگفتی به استاد می‌نگریستند و آماده بودند تا زندگی خود را در راه آموزه‌های او فدا کنند. شب و روز کار می‌کردند، لباسهای ژنده می‌پوشیدند و به پاره نانی قانع بودند و در همان حال پارسایی و خویشتنداری را حفظ می‌کردند. از هر لحاظ تحت نفوذ شخصیت مسلط استاد بودند.

موسیوس با وجود اعلام آموزه‌های مهر جهانی و کمک متقابل، دارای ذهنی روشن و طبعی والا نبود، بلکه شخصیتی مقتدر و جدی داشت و بسیار مصمم و سخت‌کوش می‌نمود. آرزو می‌کرد بر همهٔ مردمان فرمانروایی یابد تا آنها یکدیگر را دوست داشته باشند.

ب. نظریهٔ سودمندی‌گرا

جانبداران مکتب ایده‌آلیستی کنفوسیوس می‌اندیشیدند خیر و درستی باید به خاطر نفس آنها، دنبال شود. تائوئیستهای طبیعت‌گرا فرق بین خیر و شر، یا بین درستی و نادرستی را رد می‌کردند. موسیوس جانبدار سودمندی استدلال کرد آنچه سودمند است خوب است، و آنچه سودمند است درست است. او گفت: «سود چیزی است که از داشتنش خشنود می‌شویم. زیان چیزی است که از داشتنش بیزاریم.»[1]. بدین ترتیب آشکار است موسیوس از همان آغاز به نتیجهٔ اندیشه در عمل می‌اندیشید نه بر ماهیت نیکی و درستی محض. زمانی از موسیوس پرسیدند: «آموزهٔ مهر جهانی خوب است، اما آیا هیچ سودی دارد؟» او پاسخ داد: «اگر سودمند نبود، آن را تأیید نمی‌کردم. چگونه است چیزی خوب باشد اما سودمند نباشد.[2]» در کانون اندیشهٔ موسیوس «درستی» به معنای «سودمندبودن» است. او به جای اینکه درصدد تحقیق برآید که آیا اندیشه‌ای یا نهادی درست است یا نه، می‌پرسید برای چه خوب است، به جای اینکه درستی را به طور انتزاعی تعریف کند، در تلاش یافتن سودمند بودن به شیوهٔ واقعی و ملموس بود.

مناظرهٔ زیر تفاوت بین ایده‌آلیسم کنفوسیوسی و سودمندی‌گرایی موسیوسی را خوب نشان می‌دهد. موسیوس از یک پیرو کنفوسیوس می‌پرسد: «چرا موسیقی یاد می‌گیری؟». او پاسخ می‌دهد: «برای خود موسیقی». پس از آن موسیوس می‌گوید: «تو پاسخ مرا ندادی. فرض کن من از تو می‌پرسم چرا خانه می‌سازی، و تو جواب می‌دهی برای محفوظ ماندن از سرما و گرما و برای جداکردن مردان و زنان. در این صورت دلیل ساخته شدن خانه را به من گفته‌ای. حالا من از تو می‌پرسم چرا دنبال موسیقی می‌روی و تو جواب می‌دهی موسیقی را به خاطر خود موسیقی یاد می‌گیرم. مثل این است که بگویی خانه را به خاطر خانه می‌سازم.»[3]

آموزه‌های مهر جهانی و کمک متقابل، مایه‌های اصلی موسیانیسم، در اساس سودمندی‌گرا

---

۱. چوجای، پیشین، ص ۱۹۴.

2. Mousheng, Op. Cit. P.92.

3. Fitzgerald. Op. Cit. P.162.

بودند. موسیوس معتقد بود انسان دو خصیصه دارد: خودخواه و سودجوست، بندهٔ عادت است. او می‌گفت: «هر کس دیگران را دوست بدارد، دیگران او را دوست خواهند داشت. هر کس به دیگران کمک کند، به او کمک خواهند کرد. هر کس از دیگران متنفر باشد، از او متنفر خواهند بود. هر کس به دیگران آسیب بزند، به او آسیب خواهند زد.[1]» موسیوس بروشنی پذیرفت که آموزه‌های مهر جهانی و کمک متقابل بر اساس خودپسندی والا قرار دارند. عملی شدن آموزه‌های مهر جهانی و کمک متقابل به سود «خودِ» همگان است.

اما با وجود آگاهی از نفع شخصی، کمال مطلوب موسیوس شخصی بود خویشتندار و ایثارمند. در اینجاست که تفاوت اساسی بین موسیوس و جرمی بنتام، فیلسوف سودمندی گرای بریتانیا، ظاهر می‌شود. سودمندگرایی جدید شادمانی و رنج را حاکم بر عمل انسان می‌دانست و در نظر داشت از رنج دوری جوید و در طلب شادمانی باشد. از سوی دیگر، موسیوس اگر بتواند به دیگران سود برساند، از شادمانی چشم خواهد پوشید و رنج را پذیرا خواهد شد. نظریهٔ بنتام از بورژوازی بزرگ در جامعهٔ نو بر می‌آمد، اما نظریه موسیوس از میان طبقات متوسط پایین، پیشه‌وران و کشاورزان آزاد چین باستان جوشید. اما باید گفت از لحاظ سیاسی هر دو مکتب سودمندی‌گرا هدف مشترکی داشتند، یعنی بیشترین شادمانی برای بیشترین شمار مردم. منسیوس ایده‌آلیست بر این اندیشه بود که مردم باید بدون توجه به سود، نیکی یا درستی را دنبال کنند، و موسیوس سودمندی گرا استدلال می‌کرد خیر و نیکی سودمند است و، درست، چیزی است که سودی برساند.

پ. خاستگاه دولت

کنفوسیوس معتقد بود دولت محصول نهایی تکامل اجتماعی از مرحلهٔ ابتدایی موجودیت انسان بوده، از مرحلهٔ میانی زندگی خانوادگی برخاسته است. به نظر لائوتسو دولت آنگاه به‌وجود می‌آید که فرمانروای فیلسوف قوانین و قواعدی را بر مردم تحمیل می‌کند. اما به

1. Ibid.

نظر موسیوس دولت محصول عمل آزاد و عقلانی انسان است، یعنی قراری است بین فرمانروا و مردم. از این لحاظ موسیانیسم پیش در آمد نظریه‌های قرار اجتماعی فیلسوفان غربی، از جمله هابز، لاک، و روسو[۱] بود. البته موسیوس هم مانند این متفکران معتقد نبود که قراری واقعی بین حاکم و مردم وجود داشته است که به طور رسمی جامعهٔ سیاسی تشکیل دهد. قرار اجتماعی قیاسی منطقی و استدلالی بوده است برای توضیح چگونگی بیرون آمدن از وضع طبیعی فرضی. جریان دست یافتن به این قرار اجتماعی را موسیوس چنین توصیف کرد:

> **در آغاز هیچ فرمانروایی نبود، و مردم اراده، نظر و هدفهای متضاد داشتند. جایی که یک نفر باشد یک اراده وجود دارد، جایی که دو نفر باشد دو اراده وجود دارد، جایی که ده نفر باشد، ده اراده وجود دارد، آدمهای بیشتر، اراده‌های بیشتر. از آنجا که هر فردی می‌کوشد اراده خود را اعمال کند و با اراده‌های دیگران هم مخالف است، مردم در حال دشمنی متقابل به سر می‌برند. بنابراین پدران و فرزندان، برادران مسن و جوان دشمن یکدیگر می‌شوند و نمی‌توانند به سازگاری با هم زندگی کنند. دست پنهان هر یک در برابر دستهای همهٔ دیگران است. قوی بر ضعیف کمک نمی‌کند، توانگر بر تهیدست خوراک نمی‌دهد، دانایان نادانها را آموزش نمی‌دهند. دنیای آدمها در حالت هرج و مرج است، مانند دنیای حیوانات است.**[۲]

چنین گفتاری به فور نظریات هابز را به ذهن می‌آورد. در واقع برداشت موسیوس از وضع طبیعی را بهتر از این گفتهٔ هابز نمی‌توان بیان کرد که «انسان گرگ انسان است.». اما در عین حال موسیوس بقدر هابز فیلسوف سیاسی، دارای اندیشهٔ منظم نبود. او فقط وضع هرج و مرج را توصیف کرد بی‌آنکه مباحث مربوط به انگیزه‌های روانی شرایط مادی انسان اولیه را مطرح کند؛ اما هابز وضع طبیعی توصیفی خود را پایهٔ تجزیه و تحلیل نقادانهٔ طبع انسان و توصیف دقیق محیط ابتدایی

---

۱. برای مطالعه بیشتر درباره نظریهٔ قرار اجتماعی (قرارداد اجتماعی) خاستگاه دولت، نگاه کنید به: عبدالرحمن عالم، **بنیادهای علم سیاست** چاپ چهارم، تهران: نشر نی، ۱۳۷۷.ص ۲۰۸-۱۸۰.
همچنین نگاه کنید به: چوچای، پیشین، ص ۲۰۷.

2. Mousheng. Op. Cit. P.95.

قرار داد. به خلاف هابز که تا حدی فیلسوفی گوشه‌گیر بود، موسیوس اصلاح‌طلبی دلنگران بود و فراغت و شوق بیرون آوردن نظام جامعی از فلسفهٔ سیاسی را نداشت، اما باید گفت برتریهای عمل‌گرایی او مجموعه‌ای از اصول سیاسی فراهم کرد، اصول سیاسی که همتراز نظریات سیاسی فیلسوفان انگلیسی است.

موسیوس پس از توصیف وضع طبیعی استدلال کرد. در وضع طبیعی ضرورت انجمن سیاسی ناگزیر خود را نشان داد. درگذر زمان مردم دریافتند که هرج و مرج وضع طبیعی ناشی از نبودن یک فرمانروا است. بنابراین، در روزی آفتابی، مردم دور هم گرد آمدند و تصمیم گرفتند پارساترین و تواناترین شخص را از بین خود برگزینند تا بر آنها حکومت کند. اما از آنجاکه حاکم به تنهایی نمی‌توانست بر جهان حکومت کند، مردم «سه وزیر» هم انتخاب کردند تا او را یاری کنند؛ و باز به این دلیل که حاکم و سه وزیر به تنهایی نمی‌توانستند دنیا را اداره کنند، مردم حکمرانان مناطق مختلف را نیز انتخاب کردند. شهربان ناحیه یا رئیس روستا باید پارساترین و تواناترین مردمان آن ناحیه یا روستا می‌بودند.[۱] بدین ترتیب از راه یک رشته انتخابات عمومی، سراسر مراتب سیاسی برقرار شد.

این فرضیه دربارهٔ خاستگاه دولت را البته باید در پرتو موقعیت اجتماعی موسیوس تفسیر کرد. او که نظریه‌پرداز طبقات متوسط پایین بود با اشرافیت فئودالی سنتی مخالفت می‌ورزید و در عمل اصل تبار یا وراثت را رد کرد. همان طور که دیده شد فرضیه‌ای ارائه کرد مبنی بر اینکه در آغاز، آنگاه‌که دولت تشکیل شد، مردم همهٔ هیئت حکمران و مدیران را انتخاب کردند. بر پایهٔ همین فرضیه، موسیوس استدلال کرد که پارساترین و تواناترین مردمان از میان مردم را باید به جانشینی آریستوکراتهای نالایق «انتخاب» کرد.

ت. کار ویژهٔ دولت

موسیوس ضمن توصیف روند پیدایی دولت دربارهٔ قدرت و وظیفهٔ هیئت حکمران

---

۱. همین طور نگاه کنید به: همان، ص ۲۰۸-۲۰۷.

بحث کرد. اما در بحث او تناقض بزرگی ظاهر است، بدین معنا چیزی که به طور مردمی پدید آمده به «لویاتان» تبدیل می‌شود و مدعی نظارت مطلق بر روح و جسم شهروندان است. موسیوس معتقد بود دولت باید خواستها، نظرها و هدفهای متضاد و گوناگون مردم را وحدت بخشد. امپراتوری جهانی باید تحت یک ارادهٔ عالی باشد که با ارادهٔ آسمان هماهنگ است و بدان وسیله بر اراده‌های همهٔ زیردستان و شهروندان نظارت می‌کند. بدین ترتیب هویت یکایک این اراده‌ها با اراده بالاتر شناخته می‌شود. روش دیگر این روند تعیینِ هویت از پایین به بالا، سلسله مراتب سیاسی را نشان می‌دهد: یعنی از روستا به ناحیه، از ناحیه به منطقه و پس از آن به امپراتوری و سرانجام به آسمان. همهٔ اراده‌ها زیر تأثیر و نظارت آسمان است. برای تثبیت این سلسله مراتب سیاسی، رئیس روستا پس از انتخاب شدن باید اعلام کند: «همهٔ شما مردم روستا باید خود را تابع شهربان ناحیه بدانید؛ آنچه او می‌اندیشد خوب است، همهٔ شما باید فکر کنید خوب است؛ آنچه او می‌اندیشد بد است، همهٔ شما باید فکر کنید بد است. از سخنان بی‌معنای خود دست بردارید و سخنان خوب او را یاد بگیرید. از کردار ناپسند خود دست بردارید و کردار نیک او را فراگیرید. پس از آن در ناحیه صلح برقرار خواهد شد.»[1] به همین ترتیب شهربان ناحیه هم پس از انتخاب‌شدن از مردم خواهد خواست تابع حکمران منطقه یا ایالت باشند و حکمران منطقه هم از مردم خواهد خواست از امپراتور اطاعت و پیروی کنند؛ پس از آن امپراتوری جهانی پدید خواهد آمد: «هر آنچه امپراتور بیاندیشد خوب است، همه فکر خواهند کرد خوب است، هر چه را او بد بداند بد خواهند دانست.». داوری مردم، پس از انتخاب حکمرانان دیگر هیچ محلی ندارد.

باید گفت موسیوس و هابز ضرورت معیار جهانی رفتار سیاسی مردم را به یک چشم دیدند. این رفتار را فرمانروا تعیین کرده است و همهٔ شهروندان باید به همان ترتیب عمل کنند. هابز معتقد نبود که مردم می‌توانند دربارهٔ نیک و بد کارها داوری کنند. موسیوس هم به شهروندان اجازه نداد خود دربارهٔ درستی یا نادرستی زندگی سیاسی داوری کنند. در لویاتان

---

1. Ibid. P.97.

همین نگاه کنید به: همان. ص ۲۱۰-۲۰۹.

هیچکدام از آن دو، شعور و آگاهی مردم جایی نداشت.

اما، بر ارادهٔ امپراتور فقط یک محدودیت وجود دارد. موسیوس گفت امپراتور پس از انتخاب مردم، نمایندهٔ آسمان می‌شود و موظف است ارادهٔ آسمان را به مرحلهٔ عمل در آورد. اما ارادهٔ آسمان چیست؟ او پاسخ داد ارادهٔ آسمان این است که مردم یکدیگر را دوست بدارند و به هم کمک کنند. بنابراین آموزه‌های مهر جهانی و کمک متقابل ارادهٔ آسمان است. او گفت: «هر کسی همان اندازه برای ایالتهای دیگر خوب است که برای ایالت خود، هر کس همان اندازه برای خانواده‌های دیگر خوب است که برای خانواده خود، هر کس همان اندازه برای دیگران خوب است که برای خود. پس اگر شاهان یکدیگر را دوست بدارند، جنگی بپا نخواهد شد. اگر وزیران یکدیگر را دوست بدارند، غارتی در کار نخواهد بود، ... در نتیجه ستمی در جهان پیدا نخواهد شد، زیرا هر کس دیگری را دوست خواهد داشت.»[1]. امپراتور پس از شناخت وظیفهٔ خود، یعنی اطاعت از ارادهٔ آسمان، موردهای زیر را به جهانیان اعلام می‌کند:

> **شما مردم آنهایی را که دیگران را دوست دارند و به آنها کمک می‌کنند، و آنهایی را که از دیگران متنفرند و به آنها زیان می‌زنند باید بشناسانید. من آنها را که رفتار نیک دیگران را بشناسانند پاداش خواهم داد و آنها را که رفتار ناپسند دیگران را پنهان کنند مجازات خواهم کرد. من به آنها که رفتار نیک دارند پاداش خواهم داد و آنها را که رفتار بد دارند مجازات خواهم کرد. پس از آن صلح بر امپراتوری سایه خواهد گسترد.**[2]

بدین ترتیب آشکار می‌شود ارادهٔ امپراتور از یکسو ارادهٔ آسمان است و از سوی دیگر به اراده‌های همهٔ مردم وحدت می‌بخشد. ارادهٔ آسمان برتر است. اما اگر خود امپراتور از ارادهٔ آسمان اطاعت نکند، مجازات خواهد شد و اگر اطاعت کند پاداش خواهد دید. اگر مردم از ارادهٔ آسمان اطاعت نکنند، آسمان «سرما و گرما را بدون اعتدال و برف، باران و آتش را بسیار خواهد فرستاد و

---

۱. همان، ص ۱۹۱.

2. Ibid. P.98.

سرانجام همه جا را ویران خواهد کرد. در نتیجه غلات نخواهد رُست و حیوانات رشد نخواهند کرد، و بیماری و قحطی همه جا وجود خواهد داشت.»[1]. از اینجاست که لویاتان موسیوس به پادشاهیِ مستبد تبدیل می‌شود. به هر حال گفتنی است راه حل موسیوس برای حل مسائل و دشواریهای سیاسی زمان «نه مانند کنفوسیوس حکومت صالحان و فرهیختگان است نه مانند لائودزو بازگشت به طبیعت، بلکه واگذاری اختیارات است به فرمانروایی مقتدر...[او این راه حل را با] برقراری یک حاکم مقتدر در چارچوب اصالت سود و رساندن بیشترین سود به بیشترین افراد تلقی می‌نمود.»[2]

ث. مدیریت

شاید موسیوس بیش از آنکه نظریه‌پردازی‌دربارهٔ دولت باشد، خواهان شناخت چگونگی مدیریت کارهای اجتماعی بود. او که ذهنی عمل‌گرا داشت، بیشتر به چگونگی انجام کارها توجه داشت تا اینکه خاستگاه وماهیت دولت را دریابد. او بارها بر سر جنبه مدیریت کارهای اجتماعی تأکید کرد: ۱) افزایش ثروت مردم (مدیریت اقتصادی)، ۲) افزایش جمعیت (مدیریت اجتماعی)، ۳) منظم کردن گذاردن قوانین و قضاوت کردن (مدیریت حقوقی جامعه). او برای دست یافتن به این جنبه‌های مدیریت کارهای اجتماعی توصیه کرد فرمانروا باید افراد شایسته را به کار دعوت کند: «همهٔ فرمانروایان جهان آرزومند ثروتمندی کشور، ثروت مردم و انجام کارهای حقوقی آنها به طور منظم‌اند. اما آنچه کرده‌اند ثروت نیست، فقر است، بزرگی نیست، فناست، نظم نیست، هرج‌ومرج است. علت آن است که فرمانروایان از مردان پارسا و شایسته استفاده نکرده‌اند». به عقیدهٔ او «خود فرمانروایان در واقع پایهٔ مدیریت را از بین برده‌اند.»[3]

این اصل دربارهٔ مدیریت کارهای اجتماعی را بار نخست کنفوسیوس بیان کرد و بنابراین

---

1. Ibid.

۲. رجایی، پیشین، ص ۱۹۳ و ۱۹۰.

3. Ibid. P.99.

اساس آن به موسیوس تعلق نداشت. اما او دارای استدلال مؤثرتری از کنفوسیوس بود. او گفت فرض کنیم فرمانروا بخواهد حیوانی را بکشد، به یقین در پی قصابی ماهر خواهد فرستاد. اگر اسب تکیده‌ای دارد که باید معالجه شود، دامپزشکی حاذق را فرا خواهد خواند. اگر بخواهد لباسی بدوزد، خواستار خیاط ماهری خواهد بود. انجام این کارها و مانند آنها را به خویشاوندان خود وانخواهد گذاشت، زیرا می‌داند که آنها نمی‌توانند این کارها را انجام دهند. «اما چگونه است وقتی موضوع به مسائل دولت مربوط است جریان فرق می‌کند. خویشان فرمانروا- ثروتمند اما بی‌ارزش، خوش‌ظاهر اما ابله- بالا کشیده می‌شوند. آیا به نظر نمی‌رسد فرمانروا کشور خود را حتی از یک اسب تکیده و از یک لباس کمتر دوست دارد؟». اگر کارهای روزانه را متخصصان باید انجام دهند، چگونه است که کارهای اجتماعی را نباید کارشناسان و متخصصان انجام دهند؟

به نظر می‌رسد مفهوم کنفوسیوس از خدمتگر مردم با مفهوم موسیوس از آن تفاوت اساسی داشت. کنفوسیوس معتقد بود خدمتگر مردم باید یک فیلسوف، یک دانشمند، یک شاعر، یک موسیقیدان یا یک تاریخدان باشد؛ به سخن دیگر، کسی که به طور کلی در علوم انسانی آموزش یافته است. از سوی دیگر موسیوس معتقد بود خدمتگر مردم باید مردی باشد که مسائل ملموس خاصی را حل و رفع کند و فکر نکند هنرها و علوم می‌توانند بیماریهای سیاسی را درمان کنند. او به شاگردی گفت: «هر کس وارد کشور می‌شود باید زانو بزند و کار کند.» موسیوس پیشنهاد کرد اگر کشوردر حالت هرج و مرج فرو رود هر کس باید خود را آماده کند به صورت یک سیاستمدار عمل نماید و رژیم مقتدر بر پا دارد. اگر کشور در فقر باشد، هر کس باید اقتصاددان باشد تا هزینه‌های عمومی را کاهش دهد. از آنجا که بیماریهای سیاسی کشورهای مختلف یکسان نیست، موسیوس یک راه حل عمومی و کلی ارائه نداد، اما در هر حال می‌توان نظر او را دریافت که معتقد نبود خدمتگر عموم لزوماً باید شاعر و فیلسوف باشد، بلکه درنهایت باید مرد عمل باشد.

برای روشنگری دربارهٔ توجه موسیوس به مسائل عملی مدیریت کارهای اجتماعی،

بی‌مناسبت نیست به تجزیه و تحلیل معروف «هفت علت نگرانی» در دولت اشاره کرد. او این علت‌ها را چنین توصیف کرد:

۱) وقتی که حصارهای درونی و بیرونی شهر، برج و بارو، بالا نرفته، قصر در حال ساخته شدن باشد؛ ۲) وقتی دشمن از راه برسد اما همسایه هنوز به کمک نیامده باشد؛ ۳) وقتی که مزرعه‌های مردم تلف شود و هیچ محصولی ندهد، و به خاطر هزینه‌های بیهوده هم خزانه ملی خالی باشد؛ ۴) وقتی مقامات عالی به دستمزدهای خود اهمیت دهند، دوستان فقط به دوستان ارزش گذارند، و سربازان جرئت تعرض بر افسران پیدا کنند؛ ۵) وقتی که فرمانروا با بی احتیاطی در برابر خطرها از خارج هیچ آمادگی و استحکامات فراهم نکند؛ ۶) وقتی که سرپرستان وفادار، و وفاداران سرپرست نباشند؛ ۷) وقتی که ارتش کافی و وزیران مسئول نباشند و پاداش مردمان را شادمان و مجازات آنها را ترسان نکند.[1]

با توجه به این نکته‌هایی که موسیوس دربارهٔ علتهای نگرانی دولت به دست داد و با توجه به مسائل اساسی که دربارهٔ مدیریت مطرح کرد، می‌توان گفت او یکی از دانشجویان صمیمی علم مدیریت کارهای اجتماعی بود.

ج. جایگاه تاریخی موسیوس

در گذر سه سدهٔ پایانی دورهٔ فئودالی، کنفوسیانیسم، تائوئیسم و موسیانیسم سه مکتب فکری و فلسفی بشدت با یکدیگر در رقابت بودند. اما در بیست سدهٔ پس از آن، در حالی که کنفوسیانیسم و تائوئیسم اندیشه سیاسی مسلطی بودند، موسیانیسم به دلیلهای زیاد عملی از حالت یک مکتب فلسفی زنده خارج شد. رشد شتابان و کسوف کلی مکتب موسیانیسم از پدیده‌های نامتعارف تاریخ تفکر سیاسی بود.

1. Ibid.

در آغاز کار، موسیانیسم بهتر از هر دو مکتب رقیب سازمان یافت. در این مکتب، موسیوس رهبری عالی و مطلق بود و مقامی مانند اقتدار پاپ در کلیسای کاتولیک سده‌های میانهٔ تاریخ غرب داشت. بر شاگردان خود تأثیر کاملی گذاشته بود و می‌توانست آنها را به هرگونه ماموریت سوی فرمانروایان آن دوره بفرستدو می‌توانست هر کدام از شاگردان را در هر ایالتی از هر مقام و منصب به‌خود فرا خواند. کنفوسیوس در مورد پیروان خود چنین قدرت و نفوذی نداشت، و لائوتسو به یقین مأیوس بود که چنان اقتداری بیابد.

موسیوس در پایانهای زندگی جانشینی تعیین کرد که به نوبت خود رهبر عالی و مطلق مکتب و مدرسهٔ موسیانیسم شد. روش جانشینان نزدیک به دو سده پایدار بود و پس از آن رو به نابودی گذاشت. اگر موسیانیسم در دست یافتن به جایگاه ایدئولوژی قدرت سیاسی کامیاب می‌شد،به احتمال زیاد چین به ورطهٔ فرمانروایی استبدادی عقیدتی فرو می‌غلتید.

موسیانیسم در دوره‌ای پدید آمد که اقتدار دولت فئودال مرکزی، امپراتوری، در حال نابودی بود و دولتهای فئودال محلی در راه به دست آوردن قدرت و گسترش ارضی در جنگ دائم با یکدیگر بودند. به خلاف کنفوسیانیسم که مکتب نمایندهٔ طبقه اشراف بود، موسیانیسم احساسات و باورهای طبقات متوسط جدید راکه مخالف اشرافیت موروثی بودند بیان کرد و در مقابل تمایل آنارشیستی مکتب تائوئیسم، تأسیس پادشاهی متمرکز مقتدر را سر لوحه و هدف خود قرار داد. به خلاف کنفوسیوس که برای باز گردانیدن سلسله مراتب فئودالی به قهقهرا نگریست و لائوتسو که به زنده کردن وضع طبیعی اولیه نظر داشت، موسیوس پیدایی پادشاهی متمرکزی راکه آغازگر دورهٔ جدید صلح و کامیابی می‌نمود، پیش بینی کرد.

موسیوس شخصیت مقتدری داشت. از لحاظ نظری نخستین متفکر چینی بود که نهاد دولت بزرگ و قدرتمندی متصور شد که برای متفکران دوران او بکل ناشناخته، و یکی از نوآوریهای برجستهٔ نظام عقیدتی او بود. اما او با وجود ستایش و بزرگ‌نمایی دولت، در اصل سود مردم را در دل داشت. با بی‌فایدگی، فراغت و تن پرستی طبقه اشراف که قدرت دولت را در دست داشتند و توده‌های رنجبر را تحت انقیاد خود گرفته بودند، سخت مخالف بود. به نظر او

دولت فقط به خاطر دولت نبود، بلکه وجود آن برای همهٔ مردم بود.

اگرچه موسیوس رژیم متمرکزی را پیش نهاد، اما در تشخیص اینکه امپراتوری آینده نه از راه انتخابات و نه از راه گسترش آموزه‌های مهر جهانی و کمک متقابل، بلکه از راه جنگ و پیروزیهایی تأسیس خواهد شد که در هر حال سخت می‌کوشید از پیدایی آنها جلوگیری کند، ناکام ماند. او سخنگوی طبقات متوسط نو پا بود که در سدهٔ پنجم پیش از میلاد قدرت و ثروت نداشتند و تهدیدی بر اشرافیت فئودالی در حال زوال نیز پدید نیاورده بودند. تا سدهٔ سوم، یعنی زمانی که طبقات متوسط بالا به پا خواستند تا قدرت دولتهای فئودالی را در دست گیرند، و در این زمان مکتب قانونگرا سخنگوی این طبقات شد، طول کشید تا امپراتوری جدید به عنوان نشان متفاوت زمان و تاریخ خود را بنمایاند.

فصل پنجم
مکتب واقع‌گرا ـ قانون‌گرا

بخش ۱. هان فی تسو

الف. شرح زندگی

اگر در نظامهای فلسفی کنفوسیوس و موسیوس اخلاق و سیاست کم و بیش با یکدیگر پیوند داشتند، در فلسفهٔ واقع‌گرا (Realist) و قانون‌گرا (Legalist)، که برجسته‌ترین متفکر آن هان فی تسو (حدود ۲۳۳-۲۸۰ پیش از میلاد) (Han Fei Tzu)، نخستین دانشمند چین است، اخلاق و سیاست به طور مشخص از یکدیگر جدا دیده شد. پس از قانون‌گرایان اولیه، مانند کوان تسو (مرگ ۶۴۵ پ.م) (Kuan Tzu)، شانگ یانگ (مرگ ۳۳۸ پ.م.) (Shang Yang) و شن پو ـ های (حدود ۳۳۸-۴۰۰ پ.م) (Shen Pu-hai)، هان فی تسو شناخته‌ترین متفکر مکتب قانون‌گرا یا «مکتب روش» بود. قانون‌گرایی از اندیشه‌های یک متفکر بر نیامد، بلکه ترکیب شرح و تفسیر و حاشیه‌نویسیهایِ فلسفیِ خاصِ نظریه پرداز بزرگ قانون‌گرا، یعنی همان هان‌فی‌تسو بود.

هان فی‌تسو روحیه و طرز تفکری داشت که نشان‌دهندهٔ بزرگترین تغییر شکل سیاسی در چین، یعنی گذار از رژیم فئودالی به نظم پادشاهی بود. او بیش از هر متفکر دیگری، از لحاظ اصول معتقدات، نمایانگر پایان دورهٔ فئودالی و آغاز دورهٔ پادشاهی بود، محصول جامعهٔ فئودالی در حال نابودی و پیشاهنگ نظم پادشاهی در حال پیدایی. در سالنامه‌های تاریخ چین، متفکران خیلی کمی از نظر فراست، تاریخ و تصوری پیش‌بینانه بر او برتری نشان داده‌اند.

هان فی‌تسو از شاهزادگان ایالت هان بود و زندگی خود را به مطالعه در زمینه‌های

معرفت‌شناسی، جرم‌شناسی، قانون و کارهای حکومتی اختصاص داد، با این امید که ممکن است روزی سکان کشتی ایالت هان را از میان آبهای خروشان زمان هدایت کند. او همراه با لی‌سو (Li Su) در مدرسهٔ هسون تسو، جانبدار مکتب کنفوسیوسی که در آن موقع دانشمند عالیمقام دورهٔ پادشاهی میانه بود، آموزش یافت. همشاگردی او، لی‌سو، مردی مقتدر و اهل عمل بود. اما هان‌فی‌تسو بیشتر دانشمند و متفکر بود. در هر حال، هر دو از هوشمندان دورهٔ خود بودند و می‌توان فهمید همان قدر با یکدیگر سازگاری داشتند که آب و آتش دارند. طی همین دورهٔ آموزشی مقدمات تراژدی نهایی فراهم آمد.

هان فی‌تسو در سالهای جوانی در همان ایالت هان زندگی کرد و مورد مشورت پادشاه آن ایالت بود، اما هنوز از جریان کارهای سیاسی آگاهی عمیقی نداشت. در نظر او بود قوانین و نهادهای آن سرزمین را بهبود بخشد و برای ثروتمند کردن ایالت و تقویت ارتش طرحهایی پیشنهاد نمود که چندان شنونده نیافت. از آن پس نسبت به فرمانروا که افراد سبکسر و تاجر را به مقامات منصوب می‌کرد و آنها را سرپرست مردانی قرار می‌داد که استعداد و شایستگی واقعی داشتند، خشمگین شد و ناخشنودی خود را دربارهٔ وزیران بی‌اصول و سرداران بی‌قانون آشکار کرد. در چین وضع و حال هان‌فی‌تسو کتاب‌های **خشم منزوی** و **پنج حیوان موذی** و آثار دیگر خود را نوشت.[1] زمانی پادشاهی به نام چه‌ین (Ch'in) که بعد همهٔ سرزمین‌های چین را تحت سلطه خود در آورد و بنیانگذار رژیم پادشاهی شد، کتاب **خشم منزوی** و **پنج حیوان موذی** را خواند و به نبوغ نویسندهٔ آنها پی برد. او به وزیر اعظم خود گفت: «لی، اگر با نویسندهٔ این کتاب‌ها آشنا شوم و دوست باشم، دیگر غمی نخواهم داشت». لی‌سو، همشاگردی هان فی‌تسو، که وزیر اعظم چه‌ین شده بود، گفت: «این کتابها را هان فی تسو نوشته است.»

پس از اندک زمانی، چه‌ین به سرزمین هان یورش برد. فرمانروای هان که تا آن زمان چندان از هان‌فی‌تسو استفاده نکرده بود، او را به عنوان سفیر حسن نیت نزد چه‌ین فرستاد. پس از ملاقات بین چه‌ین و هان‌فی‌تسو بحثهای شورانگیزی در گرفت. پادشاه در او روحیه‌ای را می‌دید

---

1. Ibid. P.104, and Granet, Op. Cit. P.284.

که همیشه آرزو کرده بود زیر دستانش داشته باشند.

لی‌سو، وزیر اعظم، که در حضور هان فی تسو همیشه احساس حقارت و ناامنی کرده بود، آغاز به بدگویی از او کرد. به شاه گفت: «هان فی‌تسو از شاهزادگان ایالت هان است. حالا که اعلیحضرت در نظر دارند همهٔ ایالتهای فئودالی را به دست آورند، هان فی تسو سرانجام به سود ایالت هان اقدام خواهد کرد. نه به سود چین. این تمایل طبیعی انسان است. اگر اعلیحضرت پس از اینهمه مدت او را زیر نظر قرار ندهد و به وطن خود بازگرداند، خطر او را نادیده گرفته است. بهتر است که او را به جرم اقدام علیه قانون معدوم کنیم.». با توجه به استدلال پندآمیز، پادشاه به گماشتگان خود دستور داد هان فی‌تسو را به مرگ محکوم کنند. لی‌سو قرصهای زهرآلود به هان‌فی‌تسو فرستاد تا خودکشی کند. درخواست او برای ملاقات با شاه رد شد. اندکی بعد شاه پشیمان شد. اما دیگر دانشمند به تاریخ پیوسته بود. بدین ترتیب، زندگی برجسته‌ترین دانشمند سیاسی چین باستان، مردی که نوآموز سیاست واقعی بود و رساله‌های واقع‌بینانه‌تری در سیاست نوشت، به صورت یک تراژدی پایان یافت.

هان فی‌تسو دولتی جهانی، تحت یک حاکمیت، یک رژیم و یک قانون متصور بود؛ دولتی جهانی که به گمان او می‌توانست به دورهٔ جنگ و آشوب پایان دهد. به احتمال زیاد هنگام ملاقات با پادشاه چین، در او همان مردی را یافت که می‌تواند سراسر جهان (یعنی چین) را وحدت بخشد؛ مانند ماکیاولی، فیلسوف سیاسی ایتالیا که وحدت سراسری ایتالیا را به دست سزار بورژیا عملی می‌دید. از سوی دیگر، شاه نیز باید از دیدار مردی که او را درک می‌کرد خوشحال می‌بود، اما منافع همیشه بر علایق چیره شده‌اند. در تاریخ فکر بسیارند اندیشمندانی که برخی از برجستگان سیاسی ـ نظامی راگرامی داشته‌اند، با این امید که وحدتی به وجود آورند و جهان را با حکومتی فراگیر و گسترده از آشوب و آشفتگی نجات دهند. نگاه ارسطو به اسکندر، ماکیاولی به بورژیا، گوته به ناپلئون نشان دهندهٔ چنین امیدی است، اما همهٔ آنها هم ناامید شدند. تاریخ حتی به بزرگان اندیشه هم درس می‌دهد.

هان فی‌تسو، نه در گذر رخدادها، بلکه در قلمرو اندیشه‌ها، به صورت شخصیت متفکر

تاریخی مهم چهره نمود. او تندترین ذهن‌ها را تا زمان خود داشت، و دانشمندی دقیق و نویسنده‌ای با قدرت فکری زیاد بود. مردم و نهادهای اجتماعی زمان خود را آن طور که بودند، با همهٔ توانها، کاستیها و گاه غم‌انگیز بودنشان، مطالعه کرد. به خلاف فیلسوفان پیش از خود، که با اشاره به پادشاهان اساطیری مانند یائو و شون، بر شکوه و عظمت رژیم فئودالی چو با تحسین و ستایش می‌نگریستند، یا در جستجوی بهشت گمشدهٔ اولیه انسانها کوشش می‌کردند، هان‌فی‌تسو بکل از گذشته‌ها برید و بر واقعیتهای ملموس و عینی توجه کرد؛ و به آیندهٔ نزدیک با دیدی نگاه کرد که پیش‌بینانه بود. همین ویژگی واقع‌گرایی - واقع‌گرایی عقلی عالی و نظم فکری - او را قادر کرد نه تنها عناصر تئوریک مکتب قانون‌گرا را ترکیب کند، بلکه اجزای تشکیل دهندهٔ نظام‌های فکری کنفوسیانیسم، تائوئیسم و موسیانیسم را ضمن جذب در نظام فلسفی خود متروک کند، و از این راه به عنوان آخرین و برجسته‌ترین متفکر سیاسی چین باستان در تاریخ بشناساند.

ب. مفهوم تاریخ

هان فی‌تسو، واقع‌گرا، معتقد بود تاریخ جریان مداوم و گذر پایدار انسانها، رویدادها و اندیشه‌هاست. دورانها می‌آیند و در می‌گذرند، خاندان‌ها بر کار می‌شوند و سقوط می‌کنند. گذشته هرگز تکرار نمی‌شود و بر آن نباید افسوس خورد، فقط حال و آینده در اندیشه انسان می‌خلد و قدرت او را می‌آزماید. او نوشت: «کنفوسیوس و موسیوس در راه یافتن یائو و شون کوشیدند. با آنکه آنها اختلاف نظر داشتند، اما هر کدام مدعی بودند که یائو و شون واقعی را می‌نمایند. حال که یائو و شون نمی‌توانند دوباره زنده شوند، چه کسی می‌تواند بگوید کدامیک از کنفوسیوس و موسیوس حق داشتند.» او در انتقاد از آموزش‌های کنفوسیانیسم و موسیانیسم نوشت:

> **در زمان حال، دانشمندانی که از حکومت پادشاهی بحث می‌کنند، نه از شرایط این حکومت بلکه از خوبیهای حکومتهای گذشته سخن می‌گویند. آنان نه**

پیشامدهای قوانین رسمی را پژوهش و نه شرایط منحرف مردم را بررسی می‌کنند، بلکه دربارهٔ سنتهای زمان‌های باستانی سخن می‌گویند. دانشمندان بی‌آنکه با ارزشهای پادشاهان کهن‌تر همچشمی کنند، به زبان نغز می‌گویند: به اندرز ما گوش دهید تا پادشاهی دلیر باشید، چنین سخنان به وردهای جاودان می‌ماند. پادشاهان لایق چنین اندرزی را نخواهند پذیرفت. پادشاه هوشمند به واقعیتها می‌نگرد و آنچه را که سودی ندارد دور می‌ریزد. او نه درباره انسانیت و درستکاری گفت و گو می‌کند، و نه به اندرز دانشمندان گوش می‌دهد.[1]

به عقیدهٔ هان‌فی‌تسو ناممکن بود روشهای عمل یائو و شون، پادشاهان فرزانه را بدقت و درستی شناخت، زیرا آنها خیلی زمانها پیش از دورهٔ «جنگ دولتها» زندگی و فرمانروایی می‌کردند: «اصرار بر چیزی که گواه روشنی ندارد نادانی است، ایستادگی و پافشاری در برابر چیزی که هیچکس نمی‌تواند به آن اطمینان یابد خودفریبی است، بنابراین آنها که دربارهٔ پادشاهان اولیه سخن می‌گوید و به طور جزمی از جانب یائو و شون حکمهایی صادر می‌کنند، باید آدمهای فریبکاری باشند، اگر نه نادان‌اند». هان فی‌تسو معتقد شده بود که جانبداران کنفوسیانیسم و موسیانیسم از راه موعظهٔ طرز عملهای یائو و شون، که خود از آن جز گمانی مبهم نداشتند، شاهزادگان را گمراه کرده‌اند.[2] هان فی تسو با چنین جرئت و اصلاح‌طلبی کوشید اقتدار تاریخ را براندازد، اقتداری که وزن آن از راه آموزشهای کنفوسیوس و موسیوس بر ذهن چینی‌ها سنگینی می‌کرد.

هان فی‌تسو تاریخ را به سه دره تقسیم کرد: باستان دور، باستان میانه، باستان فعلی، و معتقد بود در دورهٔ باستان دور انسانها کم و جانوران زیاد بودند. پس از آن مرحله‌ای رسید که در آن انسانها برای حفظ خود از خطر جانوران وحشی، درختان را به هم بستند و کلبه ساختند. در

---

۱. چو جای، پیشین، ص ۲۵۹.

2. Mousheng, Op. Cit. P.106.

این روزگار مردم سبزی و گوشت را خام می‌خوردند و دچار بیماریهای گوناگون هم بودند. مرحلهٔ دیگری فرا رسید و در آن برای روشن کردن آتش و پخت و پز از وسایلی استفاده کردند. در دورهٔ باستان میانه سیل بزرگی آمد و یو (Yü) ، فرمانروای بزرگ، برای گذشتن آبها، رودخانه‌ها را درست کرد. در دورهٔ باستان فعلی، چیه و چوو دو ستمگر بودند، و تانگ (Ta'ng) و وو (Wu) آنها را برانداختند. حال اگر کسی در باستان میانه کارها را به روش باستان دور انجام دهد، حتماً باید بر او خندید، زیرا گذشت زمان ابداعات ابتدایی را توسعه داده است. همچنین اگر کسی در باستان فعلی رودهای تازه درست کند باید بر او خندید، زیرا دیگر سیلی نمی‌آید. همین طور اگر کسی راه و روش یائو و شون را به نسل حاضر آموزش دهد، خردمندان جدید او را استهزا خواهند کرد. او پس از بیان این سه دورهٔ تاریخی و اینکه در هر دوره باید از دورهٔ قبلی برید، در نتیجه‌گیری نهایی گفت: «این علت آن است که چرا حکیم نباید از راه باستانیان برود، و چرا نباید برای همهٔ زمانها معیارهای همیشگی به وجود آورد؛ حکیم باید همهٔ چیزها را در همین دوره بسنجد و بر حسب آنها عمل کند.». بدین ترتیب هان‌فی‌تسو با نگاه به گذشتهٔ مرده، فلسفه را به صورت نظریهٔ عمل گرایانه هماهنگ با واقعیتهای پویای حاضر در آورد و روشنتر از دیگر متفکران باستان ماهیت پویای تکامل اجتماعی را فهمید و در نتیجهٔ درک مادی از تاریخ، انگاره‌های کنفوسیوس و موسیانیسم از عصر طلایی دور، و برتری اخلاقی باستانیان بر معاصران خود را بکل نابود کرد. هان‌فی‌تسو گفت در زمانهای گذشتهٔ دور مردان زراعت نمی‌کردند و زنان لباس نمی‌دوختند. جمعیت کم بود اما منابع غذا به فراوانی در دسترس بود. در این گذشتهٔ دور به کسی پاداش گزاف نمی‌دادند، و کسی را مجازات نمی‌کردند، بلکه مردم بر خود فرمانروایی می‌کردند. اما اینک مردم بی‌شمارند و منابع غذا کم شده است. بنابراین دشمنی و جنگ وجود دارد و با آنکه پاداشها زیاد و مجازاتها مکرر شده است، بی‌نظمی، نظم روز شده است. انسانها کم و بیش به هم مانندهاند، اما اوضاع مادی متفاوت است، و تفاوت آن در واقعیت بین کمبود و فراوانی است: «با گذشت زمان شرایط تغییر می‌کند و برحسب آن راههای رویارویی با اوضاع و احوال دگرگون می‌شود ... موقعیتهای متفاوت نیازمند آمادگیهای متفاوت است ... دورهٔ باستان

دور و دورهٔ جدید شیوه‌های زندگی متفاوتی دارند. ضرورت اقدامات مختلف برای قدیم و جدید محسوس است.»[1]

این گونه درک مادی از تاریخ در پایان دورهٔ «جنگ دولتها» براستی انقلابی بود. کنفوسیانیسم که ذهن زمان خود را از دریافت واقعیتهای زندگی اجتماعی گمراه کرده در ورطهٔ وهمی رژیم فئودالی فرو برده بود، از نیروهای اقتصادی و اجتماعی نوپا که بازگردانی دورهٔ طلایی گذشته را ناممکن می‌کردند، اندک اطلاعی هم نداشت. موسیانیسم در مقایسه، با وجود واقع‌بینی بیشتر، تصوری از حکمران مقتدر، لویاتان، ارائه داد که از راه «انتخاب» مردم به وجود می‌آید و از راه مهر جهانی و کمک متقابل محفوظ می‌ماند. تائوئیستهای طبیعت‌گرا براحت در رؤیاهای بهشت گمشده بر جا ماندند و دربارهٔ واقعیتهای موجود کمابیش از شعور خود استنتاج کردند. اما در مقابل همهٔ این مکتبها، مکتب قانون‌گرا در راه تغییر دادن ترکیب جامعهٔ سیاسی سرزنده و آماده بود، و در عین حال تجزیه و تحلیل معقولی از تاریخ به دست داد.

پ. طبع انسان

هان فی‌تسو هم مانند هسون تسو معتقد بود انسان طبع شریری دارد و با هیچ نوع آگاهی اخلاقی یا معیار اخلاقی پا به جهان نمی‌گذارد. انسان به هنگام تولد، غریزهٔ دوست داشتن و تنفر، خواستن و نخواستن، دارد؛ انسان دوست دارد آزاد و سبکبال باشد، دوست ندارد در زحمت و رنج باشد، سود خود را حتی به زیان دیگران خواستار است، دوست دارد همیشه تندرست باشد و از خطرها می‌گریزد؛ و چنین است که به گمان هان‌فی‌تسو، طبع انسان شر است.

هان فی‌تسو می‌گفت حتی در رابطهٔ والدین و فرزندان سود شخصی مورد نظر است. پدر و مادر هنگام تولد پسر به خود تبریک می‌گویند، اما گاه بچهٔ دختر خود را هنگام تولد از بین می‌برند، زیرا فکر می‌کنند پس از سالها پسر به آنها سود خواهد رساند، اما دختر خود مصیبتی است؛ اگر روابط والدین و فرزندان این چنین زیر سلطهٔ منافع شخصی باشد، حال دریابید روابط

---

1. Ibid. P.109. همین طور نگاه کنید به: همان، ص ۲۷۹ و ۲۷۶.

دیگر انسانها با یکدیگر در پشت چه حسابگریهایی پوشیده است:

در بستگی میان والدین و فرزندان، چیزی بیش از مهر هست. اگر پسری متولد شود، آنان به هم تبریک می‌گویند. اگر دختری متولد شد و آنان (حتی شاید) او را از میان ببرند. هر دو از شکم یک مادر آمده‌اند؛ با این همه، وقتی که نوزاد پسر باشد، تبریک، و آنگاه که دختر باشد، مرگ در پی است؛ پدر و مادر به آسایش آیندهٔ خود می‌اندیشند، و دربارهٔ سود دراز مدت حساب می‌کنند. پس چنین است که حتی والدین در بستگی با فرزندانشان اندیشه‌های حسابگرانه دارند و با آنان طبق آن رفتار می‌کنند.[1]

هان فی‌تسو در پی استدلال خود گفت در روابط بین والدین و فرزندان، مهر و دلبستگی عامل اصلی نیست و کمتر از آن در رابطهٔ بین فرمانروا و فرمانبردار دخالت دارد. هیچ مادری نمی‌تواند تنها با مهرورزی و دلبستگی به فرزند خانواده را حفظ کند، حال چگونه می‌توان گفت که فرمانروا با مهر و دلبستگی می‌تواند کشور را حفظ کند. برای فرمانروایی، فرمانروا باید طبع واقعی انسانها را دریابد. انسانها به طبع پاداش‌دوست هستند و از مجازات می‌ترسند، بنابراین فرمانروا باید در حق آنها که خدمت راستین به او می‌کنند پاداش نیکی مقرر کند و آنها را که علیه او اقداماتی صورت می‌دهند سخت مجازات نماید. این اصل اول در حکومت کردن است.

هان فی‌تسو، مانند ماکیاولی، معتقد بود بهتر است مردم از شهریار بترسند تا اینکه او را دوست داشته باشند و استدلال می‌کرد مادر دو برابر بیشتر از پدر، فرزند خود را دوست می‌دارد، اما فرزند ده برابر بیشتر از مادر، از پدر اطاعت می‌کند. بنابراین ممکن است شهریار اصلاً مردم را دوست نداشته باشد، اما مردم ده هزار بار بیشتر از آنچه پسر از پدر اطاعت می‌کند از او اطاعت خواهند کرد. دوست داشتن زیاد شهریار سبب کاهش احترام او می‌شود، اما دقت و جرئت بسیاری که شهریار به عمل می‌آورد سبب می‌شود مردم از او ترسان باشند و از او اطاعت کنند.

---

۱. همان، ص ۲۷۷-۲۷۶.

ت. ماهیت دولت

گفتیم که هان فی‌تسو تاریخ را عبارت دانست از جریان مداوم انسانها، رویدادها و اندیشه‌ها، و به تبع آن، به سبب تغییر در تاریخ، وضعیتهای متفاوت را نیازمند امکانات و آمادگیهای متفاوت دید. اینک باید افزود که او همچنین معتقد بود دولت هرگز وضعی همیشگی و حالتی تغییرناپذیر نیست، و هر گاه که وضع و حال دگرگون شود، دولت تغییر می‌کند. تصوری که او مانند دیگر متفکران چین از دولت یا حکومت داشت عبارت بود از رشته یا مرحله‌ای از روابط بین انسانها. هان‌فی‌تسو در تجزیه و تحلیل این روابط بین دولت باستان و دولت جدید تفاوت مهمی گذاشت و گفت در دورهٔ باستان روابط بین شهریار و زیردستان شخصی یا درون قبیله‌ای بود، اما روابط بین آنها در دورهٔ جدید غیرشخصی یا به طور محض روابط سیاسی است. چنین برداشتی شاید در اندیشهٔ او بنیادی‌ترین تعمیم‌سازی تاریخ باشد، زیرا بر همین پایه بود که او در اندیشهٔ خود از سنتهای کهن برید و فلسفهٔ سیاسی جدیدی عرضه کرد، و با گسترش کامل این تعمیم‌سازی، نظریهٔ تکامل دولت را به این شرح ارائه داد: ۱) در دورهٔ باستان، آن زمان که همه چیز ساده و مسائل کم بود، دولت از روی فضیلت حکومت می‌کرد؛ ۲) در دورهٔ میانه، که چیزها همه سویه و مسائل پیچیده شدند، دولت از روی خرد حکومت می‌کرد؛ ۳) در دورهٔ جدید که در آن مردم برای نگهداری و حفظ خود در حال ستیز بی‌امان هستند، دولت به طور طبیعی با زور و قدرت حکومت می‌کند. در دورهٔ باستان فرمانروای کمال مطلوب مردی اخلاقی، و در دورهٔ میانه یک فیلسوف بود. در دورهٔ جدید مرد قدرتمند فرمانروای کمال مطلوب است. بنابراین به عقیدهٔ هان فی‌تسو، باستانیان فضیلت و پارسایی می‌پروردند، میانگان خرد، و مردم دورهٔ جدید قدرت به کار می‌برند. با توجه به گذشت تاریخ، شایسته نیست میانگان فقط فضیلت بپرورند، همین طور برای مردم دورهٔ جدید واقع‌بینانه نیست که فقط خرد را گسترش دهند.

به نظر هان فی‌تسو ویژگی اصلی دولت، قدرت و زور، چیه (Chieh) یا اقتدار حاکمیت است. در سیاست، به جز شن پو ـ های، هیچیک از متفکران سیاسی پیش از هان فی‌تسو، بدین

موضوع بنیادی پی نبرده بودند. هان‌فی‌تسو حاکمیت را این‌گونه تعریف کرد: «ابزاری برای نظارت بر انبوه مردم،» و استدلال کرد اگر فرمانروایی می‌تواند همه چیز را در زیر آسمان به حال تسلیم نگهدارد، به این دلیل است که قدرت حاکمیت دارد. بدون قدرت حاکمیت، یائو و شون، پادشاهان فرزانه، مردمی معمولی بودند و نمی‌توانستند صلح و نظم را در سراسر جهان برقرار کنند؛ چیه و چوو، دو ستمگر تاریخی، اگر مردمی عادی بودند، در انداختن دنیا به هرج و مرج و آشفتگی توفیق نمی‌یافتند. بنابراین قدرت حاکمیت از ویژگیهای آشکار فرمانروا و پایه و اساس هر مجتمع سیاسی است.

هان فی‌تسو بین ستمگری و داشتن امتیاز حاکمیت تفاوت نگذاشت و معتقد بود فرمانروا اگر گناهکار یا بیگناه، از حمایت مردم برخودار باشد یا نه، در نهایت تا آن زمان که در موقعیتی است که می‌تواند قدرت عالی دولتی را اعمال کند، حکمران و فرمانرواست. در مطالعهٔ عقاید منسیوس گفته شد به باور او زمانی که فرمانروا ستمگر باشد، حکمرانی از او سلب و او فردی معمولی می‌شود. هان‌فی‌تسو چنین نظر ایده‌آلیستی را نپذیرفت. به نظر او، آنچه فرمانروا را حکمران می‌کند، قدرت حاکمیتی است که بر مردم اعمال می‌کند، نه حسن نیت یا برتری فکری او.

به نظر هان فی‌تسو، حاکمیت فقط به فرمانروا تعلق دارد و نمی‌توان آن را واگذار یا تقسیم کرد. فرمانروایی که می‌داند این قدرت حاکمیت را چگونه اعمال کند، می‌تواند سلامتی دولت خود را حفظ کند، اما فرمانروایی که در اعمال قدرت با وزیر خود شریک می‌شود، تاج و تخت خود را در معرض خطر قرار می‌دهد.[1] هان‌فی‌تسو به خلاف مونتسکیو قدرت حاکمیت را به قوای قانونگذاری، اجرایی و قضایی تقسیم نکرد، و مانند ژان بدن معتقد بود که همهٔ قدرت حاکمیت در فرمانروا متبلور است. از همین جا می‌توان دریافت به نظر هان‌فی‌تسو، فرمانروا بالاترین مرجع قانونگذاری، رئیس قوهٔ اجرایی و قوهٔ قضایی و هر سه با هم است؛ فرد مستبدی است که زندگی و مرگ انسانها بدون استثنا در دست اوست، و گر چه از لحاظ عملی باید طبق

---

1. Ibid. P.113.

قانون عمل کند، اما او که قدرت حاکمیت دارد و بدین سبب مرجع همه قانونگذاریهاست، به طور منطقی بالاتر از قانون قرار می‌گیرد نه زیر فرمان قانون. در تاریخ فلسفهٔ سیاسی غرب، ژان بدن نخستین فیلسوفی بود که مفهوم حاکمیت را به همان دقت هان‌فی‌تسو بیان کرد، بدین معنا که حاکمیت را عبارت از قدرت عالی بر شهروندان و اتباع، بدون محدودیت قانونی دانست. در شرایط اجتماعی همانند، انسانها مانند هم می‌اندیشند.

هان فی‌تسو پس از تعیین موقعیت حکمران، به تجزیه و تحلیل زیروبمهای هیئت سیاسی پرداخت. او معتقد بود که دولت عبارت از جامعه و جماعت نیست، بلکه همیشه عبارت است از تضاد بین فرمانروا و فرمانبردار، بین خواص و عوام. در چنین صورتی آنچه اهمیت اولیه دارد، آن است که دولت باید منافع فرمانبرداران یا عوام را در اختیار بگیرد، طبقاتی را که به خلاف مصالح و منافع فرمانروا یا عوام عمل کنند باید سرکوبی کند. او گفت جانبداران موسیانیسم، که آموزه‌های واژگون‌ساز موعظه کردند، قشر زاهد گوشه‌نشین و منزوی، یعنی جانبداران تائوئیسم که از انجام وظایف و تعهدات سیاسی می‌گریزند، و همهٔ دیگر قشرهای غیرمولد، حیوانات موذی، انگل و پرگزند جامعه هستند.[۱]

هان فی‌تسو گفت بالاترین هدف دولت به دست آوردن قدرت و ثروت است و برای دست یافتن به این هدف دولت باید چنان عمل کند و مردم را آموزش دهد که همهٔ آنها سرباز و زارع باشند، یعنی تنها طبقاتی که می‌توانند قدرت و ثروت دولت و مردم را افزون کنند؛ و در این صورت همهٔ مردم شهروندانی عام و نه افراد خاص خواهند بود. به نظر هان‌فی‌تسو دولت برای خود وجود دارد و فرد باید برای دولت زندگی کند و بمیرد.

ث. برتری قانون

همان طور که در بررسی اصول معتقدات کنفوسیانیسم دیده شد، این مکتب به اصل حکومت اشرافی معتقد بود، اصلی که از ماهیت خصوصی روابط فئودالیسم بر می‌آمد.

---

۱. همان، ص ۲۸۳-۲۸۲.

کنفوسیوس قبول داشت که جامعه به طور طبیعی به طبقهٔ اشراف که فرمانروایی می‌کند و طبقهٔ عوام که تحت فرمانروایی است تقسیم شده است. پندنانوشتهٔ چنین اصلی را بدین صورت می‌توان گفت: «در حق عوام مهربانی و در حق اشراف مجازات روا نیست.»

اما هان‌فی‌تسو درست در راستای مخالف این اصل و پند اصل حکومت قانون را پیشنهاد کرد: «هان فی دزو و دیگر اساتید مکتب قانون‌گرایان به دلیل قضاوت بدبینانه و منفی که نسبت به سرشت آدمی داشتند، بر قانون و نهاد قانونی تأکید کردند»[1] و گفتند: «به سبب طبع شریر انسان، قوانین ضروری‌اند.»[2] او از قانون، قانونی که بروشنی نوشته و به اطلاع همهٔ مردم رسیده باشد، چنین برداشت می‌کرد که در پیشگاه آن مردم بالادست و فرودست، زیرک یا نادان، اشراف یا عامی، برابر هستند. حتی حاکم باید از قانون اطاعت کند. قانون چیزی است که باید بدقت در حق همهٔ مردم به کار رود: مجازات‌ها نباید به صرف توصیه‌ها شدید شود، پاداش‌ها نیز نباید به اربابان متملق داده شود. هیچ وزیر یا شهروندی نباید مقررات یا روح قانون را نقض کند: «وزیران هرگز نباید از کیفر خطاهایشان معاف باشند؛ هرگز نباید پاداش کارهای نیک توده مردم را ندیده گرفت.»[3]. اندیشهٔ برتری قانون را نخستین بار در غرب ارسطو بیان کردو معتقد بود بالاتر از هر نوع حاکمیت شخصی، خواه از سوی یک نفر باشد یا از سوی چند نفر یا بسیاری، باید حاکمیت قانون مستقر باشد. شباهتهای عقاید این دو متفکر شگفت‌آور نیست، زیرا هر دو در برهه‌ای از تکامل اجتماعی جامعه خود به سر می‌بردند که لزوماً باید معتقد به حاکمیت مطلق قانون می‌بودند. به نظر هان‌فی‌تسو قانونی مطلوب است که ضمانت اجرا داشته باشد و فقط به توصیف و تعریف آرمانها و بایدها نپردازد. او بر هسینگ (Hsing) یا شایستگی و سزاوار بودن قانون تأکید کرد و گفت که هسینگ بی‌هیچ تبعیضی باید دربارهٔ همه روا باشد: «همچنان که خورشید و ماه می‌درخشند، چهار فصل پیش می‌روند، ابرها گسترده می‌شوند و باد می‌وزد، فرمانروا نیز همین‌گونه جانش را با دانش یا خود را با خودپرستی مقید نمی‌کند. او برای حکومت

---

۱. رجایی، پیشین، ص ۱۹۴.

2. Liang Chi-Chao, Op. Cit. P.124.

۳. چوجای، پیشین، ص ۲۷۳.

به فا و شو تکیه می‌کند؛ می‌گذارد که درست و نادرست به وسیله پاداش و کیفر بررسی شود، و سبکی و سنگینی را به توازن کفه وا می‌گذارد.»[۱]

هان‌فی‌تسو معتقد بود حکومت قانون، حکومت بر مردم میانه حال است، زیرا مردمانی برتر وجود دارند که بی‌ملاحظهٔ مجازات یا پاداش کردار نیک دارند، مردمانی فرودتر هم وجود دارند که بی‌توجه به مجازات یا پاداش کردار زشت دارند، اما اکثریت مردم، که میانه حال‌اند، اگر با پاداش تشویق شوند کردار نیک پیدا خواهند کرد، و اگر خود را در معرض مجازات دیدند از زشتی پرهیز خواهند نمود. از اینجا می‌توان پی برد برای حکومت خوب بر کشور، حکمران باید در مورد همهٔ مردم، گذشته از برتری یا فروتری، میانه حالی، قانون را به یکسان اعمال کند.

هان‌فی‌تسو همچنین بر این باور بود که در تاریخ، فرمانروایان در ردیف افراد میانه حال‌اند. در هزاران نسل فقط یک یائو یا شون وجود داشت، و نیز یک چیه یا چوو. بیشینهٔ فرمانروایان به اندازهٔ یائو و شون خوب، و به اندازهٔ چیه یا چوو بد نبوده‌اند. بنابراین ضرورت وجود یک نظام حقوقی که بر حسب آن فرمانروا بر کشور حکومت کند، بسیار روشن است: «ایالتی که پادشاهی روشن بر آن فرمان براند، در پی سندهای ناچیز نیست، برای راهنمایی مردم یک مجموعهٔ قانون به‌وجود می‌آورد.»[۲] در صورت داشتن یک مجموعهٔ قانون یا یک نظام حقوقی هزاران نسل تا زمانی که چیه یا چوویی پیدا نشده‌اند در صلح و نظم زندگی خواهند کرد. اما بدون یک نظام حقوقی تا زمانی که یائو یا شون دیگری پدیدار شوند، هزاران نسل در هرج و مرج آشفتگی خواهند زیست.

هان فی‌تسو گفت بیماریهای جامعهٔ سیاسی ناشی از نبودن خرد و فضیلت فرمانروایان نیست که در هر حال اندک‌اند، بلکه مربوط به نبودن نظام حقوقی است که خودبه خود کار کند. فرمانروای خردمند باید نظام حقوقی را مستقر کند تا بنابه ضابطه‌های آن شهروندان با یکدیگر ارتباط یابند، زندگی کنند، منافع خود را تأمین نمایند؛ و اجازه داده نشود هیچیک از خواص از آن ضابطه‌ها تخلف کنند. این نظام حقوقی درنهایت به صورت معیار جهانی رفتار در خواهد آمد.

---

۱. همان، ص ۲۷۲.
۲. همان، ص ۲۷۳.

وظیفهٔ حکومت هم این است که طبق قانون رفتار کند، و پس از آن است که فرمانروا «کاری برای انجام نخواهد داشت»، زیرا یکبار برای همیشه نظامی را برقرار کرده است که خود به خود کار می‌کند. جان کلام او این بود که «ساختار سیاسی به شرطی می‌تواند استوار عمل کند که بر قانون مبتنی باشد.»[۱]

پیشتر گفته شد به نظر هان‌فی‌تسو هیچ اصل همیشگی و جاویدان دربارهٔ دولت وجود ندارد، حال در ارتباط با قانون همین اصل را می‌توان تعیمم داد و گفت هیچ نظام حقوقی هم همیشگی نیست و هر چه تاریخ در سیر تکامل خود پیش رود، قوانین هم باید تغییر کنند، و به گمان او اهمیت هنر حکومت، شو (Shu)، در این است که قوانین را بسته به زمان تغییر دهد. او نوشت: «قوانین باید با پیشرفت زمان همراه باشند و حکومت [نیز] باید با نیازهای زمان حال هماهنگ باشد.». او گفت از مرد فرزانه انتظار می‌رود که راه‌های باستانی را دنبال نکند و اصل‌های تغییرناپذیر برقرار ننماید، بلکه «همان بهتر که کارهای عصر خود را مطالعه کند و وسایلی به‌وجود آورد و با آنها به عملی کردن آن کارها بپردازد.»[۲] هر دوره‌ای از تاریخ روحی دارد که منحصر به همان دوره است: «آنگاه که با گذشت زمان قوانین نیز تغییر کنند، نظم وجود خواهد داشت ... آنگاه که زمان تغییر کند اما قوانین تغییر نکنند، آشفتگی پدیدار خواهد شد.[۳]»

ج. مدیریت

هان‌فی‌تسو گفت کارهای دولت به روشها و شیوه‌های گوناگون انجام می‌پذیرد، اما مدیریت کانون و محور آن روشهاست. دولتها مسائل بی‌شماری دارند که هر روز و هر ساعت خود را نشان می‌دهند. وظیفهٔ پادشاه، به عنوان رئیس جامعهٔ سیاسی آن است که مراقب باشد همهٔ کارهای دولت بدرستی اداره شود و منظم باشد. کانون هر مدیریتی در شخص شاه است. اما آشکار است که او به تنهایی نمی‌تواند از عهدهٔ انجام همهٔ کارهای دولت برآید. بنابراین باید

---

۱. رجایی، پیشین، ص ۱۹۵.

۲. چوجای، پیشین.

3. Mousheng. Op. Cit. P.114.

افرادی را منصوب کند تا وظایف گوناگون را انجام دهند. به نظر هان‌فی‌تسو معمای مدیریت آنگاه گشوده و حل می‌شود که افراد مناسب به مقامهای مناسب منصوب شوند.

هان فی تسو تضاد عمیقی بین منافع نهایی فرمانروا و فرمانبردار می‌دید: «فراتر و فرودتران هر روز صد بار جنگ برپا می‌کنند.». بنابراین فرمانروا در برابر تجاوز فرمانبرداران پیوسته باید از خود دفاع کند و هرگز نباید با وزیران و مقامات روابط صمیمانه برقرار نماید و احساسات و افکار باطنی خود را نباید آشکار گرداند. به همین سبب او به فرمانروا اندرز داد: «هرگز کسی را آنقدر بالامکش که تو را آزار دهد، و هرگز به کسی آنچنان اطمینان نکن که پایتخت و دولت را به او محول کنی»، «قوی‌ترین شرابها و نرمترین مومها را درست کن.»[1]. بنابراین فرمانروا، برای مدیریت کارها، همیشه باید آماده باشد در مورد وزیران و مقامات بالا قدرت اعمال کند و بسته به مورد به آنها پاداش دهد یا آنها را مجازات نماید. فرمانروا نباید خود را به کارهای اداری محدود کند، باید «هیچ کاری انجام ندهد» و در سکون کامل بیارامد تا بتواند بر کار وزیران نظارت کند، باید کنش پذیر و نرم‌خو به نظر رسد، اما در حقیقت بسیار فعال و خشن باشد. فرمانروا باید قدرت حاکمیت خود را «بسرعت برق و به عظمت رعد» اعمال کند.

اما هدف نهایی مدیریت، به عقیدهٔ هان‌فی‌تسو، ایجاد سازش و هماهنگی بین نامها و واقعیتها، یعنی بین گفتار و کردار است. همهٔ مسئولیتها و وظایف باید نامهای مشروع و قانونی داشته باشند. فرمانروا باید مراقبت کند نامها با واقعیتها و مسئولیتها با موارد اجرا شده هماهنگی کامل داشته باشند: «فرمانروا نامها را پیش خود دارد، و وزیران واقعیتها را ایجاد می‌کنند. آنگاه که نامها و واقعیتها منطبق شدند، فراتر و فروتر هماهنگ خواهند بود.»[2]. هان‌فی‌تسو بر مطلق نامها و واقعیتها به عنوان هدف مدیریت اصرار ورزید و گفت:

هر زمان وزیری نامی بر زبان آورد، فرمانروا باید بر حسب نام، او را به انجام تکلیف خاص بگمارد و برحسب تکلیف، کار مورد نظر را معین کند. پس از آن،

---

1. Ibid. P.117.

۲. نگاه کنید به همان، ص ۲۸۳.

اگر کار بر وظیفه منطبق و وظیفه با نام مطابق باشد، بر او پاداش دهد. در غیر این صورت، اگر کار معادل با وظیفه، وظیفه معادل با نام نباشد، او را مجازات کند. بنابراین هر وزیری که گفتار او بزرگ و کارش کوچک باشد باید مجازات شود، نه به این دلیل که کار کوچک است، بلکه به این خاطر که کار با نام معادل نیست. همچنین هر وزیری که گفتار او کوچک اما کارش بزرگ باشد باید مجازات شود، نه به خاطر این که کار بزرگ مطلوب نیست، بلکه به این علت که فرق بین کار و نام بدتر از انجام کار بزرگ است: بنابراین وزیر باید مجازات شود.[1]

دیدیم که کنفوسیوس آموزهٔ پالایش نامها را برای حفظ ارزشهای اخلاقی توصیه کرده بود. اکنون هان‌فی‌تسو آن را معیار مدیریت و وسیله‌ای در نظر می‌گرفت که فرمانروا با آن اقدامات وزیران را می‌سنجد و تعیین می‌کند. او نتیجه گرفت که کیفیت مدیریت برحسب اینکه روابط درونی بین نامها و واقعیتها، یا گفتار و کردار، زیاد یا کم باشد، خوب یا بد خواهد بود.

چ. جایگاه هان‌فی‌تسو در تاریخ

هان‌فی‌تسو در دوره‌ای از تاریخ چین زندگی می‌کرد که در آن دوره جامعهٔ سیاسی فئوالی در آخرین مرحلهٔ پاشیدن بود و شکل جدیدی از رژیم پادشاهی استبدادی بتدریج پدیدار و مسلط می‌شد. در این زمان طبقات اصلی جامعه که با یکدیگر تضاد داشتند از یکسو اشراف فئودال، و از سوی دیگر طبقات متوسط بالا، سرمایه‌گذران و مالکان، می‌کوشیدند قدرت سیاسی را حفظ کنند یا به دست آورند. در همین زمان، روشنفکرانی هم برای درمان بیماریهای سیاسی جهان راه‌حل‌هایی ارائه می‌کردند؛ اما فقط مرد گفتار بودند نه کردار. اشراف، طبقه‌ای که در طول تاریخ گذشته به دلیل ویژگی خود، بسته مانده بود، اینک بازماندهٔ ناتوان وضع موجود فئودالی بود، در حالی که طبقات سرمایه‌گذار و مالکان، نمایانگر نیروی اجتماعی و اقتصادی

1. Ibid. P.118.

جدید و نوع تازه‌ای از فعالیت‌های اقتصادی، پشتیبان طبیعی پادشاهان به حساب می‌آمدند. در همین مرحلهٔ انتقالی بزرگ تاریخ چین، نبوغ هان فی تسو کاملترین بیان خود را در نظریهٔ دولت یافت که نه تنها با واقعیتهای سیاسی زمانها انطباق داشت، بلکه شکل جامعهٔ سیاسی آتی را نیز برای مدت بیست و دو سده بعد تعیین کرد.

هان‌فی‌تسو آنقدر زنده نماند تا امپراتوری جهانی را که چه‌ین برپا کرد و نام خود را به آن داد، ببیند. در رژیمی که به وجود آمد، آزادی اندیشه و بیان، که از ویژگیهای مشخص دوره‌های «بهار و پاییز» و «جنگ دولت‌ها» بود، به طور کامل از بین رفت. کتابها و گزارشها سوختند، دانشمندان و متفکران زنده به گور شدند. نخستین امپراتور چین جدید، از راه ممنوع کردن آموخته‌های پادشاهان فرزانه و فیلسوفان باستان و با بریدن کامل از سنتها و آداب گذشته، دوران تازه‌ای از تاریخ چین را آغاز کرد؛ قدرت مطلق دولت را در دست گرفت و قوانینی گذارد که باید همهٔ آنها که زیر آسمان می‌زیستند، کورانه از آنها اطاعت می‌کردند. نظریه‌های سیاسی هان‌فی‌تسو یک به یک به دست امپراتور به واقعیتهای سیاسی تبدیل شدند. از پوزخندهای شگفت تاریخ یکی هم این بود که این فیلسوف سیاسی، پیام‌آور استبداد شاهی، به دست کسی از بین رفت که نخستین پادشاه یا امپراتوری شد که او می‌خواست.

موقعیت هان‌فی‌تسو در تاریخ اندیشه سیاسی همان اهمیتی را دارد که ارسطو در زمان باستان و ماکیاولی در سده‌های نزدیکتر داشتند. نوشته‌های هان فی‌تسو، رساله‌های عمومی در علم سیاست، به همان گستردگی و فراگیری سیاست ارسطو هستند، و به عنوان دستور کار سیاسی، پابه پای شهریار ماکیاولی به طبع انسان تند و دقیق می‌نگرند.

افزون بر ارسطو و ماکیاولی، اندیشمندان دیگری مانند بُدن و مونتسکیو را می‌توان در کنار هان‌فی‌تسو قرار داد. این فیلسوفان فرانسوی از نظر روش شناخت، نمایندگان برجستهٔ روش تاریخی و استقرایی بودند، همان طور که هان‌فی‌تسو بود. این متفکران، با روش تاریخی و استقرایی، پدیدارهای عینی و اوضاع واحوال مادی را مطالعه و بررسی کردند و نتایج را پایه‌های فلسفهٔ سیاسی خود قرار دادند. بُدن تعریفی از حاکمیت کرد که آموزهٔ هان‌فی‌تسو را به یاد

می‌آورد و مونتسکیو روح عمومی قوانین را با همان نگرش تاریخی که از ویژگی‌های مشخص فلسفهٔ قانونگرای فیلسوف چین هم بود تفسیر کرد. بُدن بقدر هان‌فی‌تسو شاه‌دوست بود، اما مونتسکیو کوشید نهاد پادشاهی را از راه اصول کنترلها و تعادلها و جدایی قوا، که ضرورت آن هیچگاه برای متفکر چینی پدید نیامد، اصلاح کند.

در تاریخ چین، در گذر دورانها، نام هان‌فی‌تسو رابسیار بد بردند. سیاستمداران و دانشمندان، با آنکه بسیاری از پندها و حکمها، یا توصیه‌ها و رهنمودهای متفکر بزرگ را در عمل به کار بردند، بر آموزشهای اخلاق سیاسی او بشدت تاختند، گویی که جز به گفته‌های او عمل می‌کنند؛ هان‌فی‌تسو را در عمل پذیرفتند، اما در عالم نظر او را رد کردند.

● بازبینی بررسیها

پیداست که اندیشه‌ها زادهٔ اوضاع و روابط اجتماعی‌اند، و خود نیز در پیدایی روابط نو اجتماعی نقش مؤثری دارند. با توجه به رهیافت نسبت به کار ویژهٔ اندیشه، ناگزیر باید گفت که اندیشهٔ چین باستان هم چنان ویژگی و وظیفه‌ای داشته است. نیروهای اجتماعی چین باستان اندیشمندانی پروردند که می‌کوشیدند قدرت سیاسی، منافع و دستاوردها، و نیز استواری بنیاد نهادهای وابسته به آن نیروها را حفظ کنند، یا تلاش می‌کردند روابط اجتماعی را چنان دگرگون کنند که نیروهای اجتماعی معینی را به قدرت برسانند. هر دو گروه اندیشمندان کوشیدند بنیادها و قرار گذاشته‌های مطلوب خود را عقلانی کنند و ویژگیها و روشهای مختلف را برای تبیین یا توجیه به کار ببرند.

اما مهمترین ویژگی اندیشهٔ چین باستان طبیعت‌نگری و انسان‌نگری آن بود. این اندیشه در اصل اجتماعی و سیاسی بود تا اینکه فلسفه‌ای دربارهٔ توجیه مسائل و موضوعهای مربوط به فراطبیعت باشد. به همین دلیل متفکران چینی بیشتر کارها و مسائل مربوط به زندگی اجتماعی را در آموزشهای خود مورد تجزیه و تحلیل قرار دادند و بندرت به مباحث و اصول اولیهٔ هستی یا معرفت‌شناسی رو آوردند، و سرانجام بیشترین کوششها و تبیین‌های خود را در راه کشف بهترین صورت ممکن نظم اجتماعی و سیاسی به کار بردند و از آن بالاتر نرفتند. اندیشهٔ چین با اینگونه ویژگی و ماهیت در نهاد خود بیانگر چگونگی روابط اجتماعی و سازمانهای سیاسی بود و هیچ موردی از تفکرات فراطبیعی یا پژوهشهایی که در زمینهٔ منطق در فلسفهٔ چینی به عمل آمدند، هرگز به صرف وجود خود دنبال نشدند، بلکه همهٔ مفاهیم و نظریات مربوط به فراطبیعت و منطق در عمل بر حسب شرایط و روابط انسانی، خصلت اجتماعی و سیاسی یافتند. اما باید گفت که فلسفهٔ چین باستان از همان آغاز چنین خصوصیات و ویژگیهایی نداشت، بلکه همان طور که گفته شد در سده‌های نخستین دورهٔ فئودالی هیچ اندیشه منظم با

خصوصیت اجتماعی و سیاسی محض در چین وجود نداشت، یعنی در واقع ضرورتی احساس نمی‌شد تا اندیشه خصلت اجتماعی ـ سیاسی پیدا کند، از این رو فقط در پی معرفت‌جویی ابتدایی و تبیین افسانه‌گون پدیدارها بود. اما آنگاه که پس از گذر سده‌ها نظام فئودالی در سراشیب زوال قرار گرفت، اندیشهٔ منظم و تبیین عقلانی پدیدارها برای حفظ وضع موجود ضرورت خود را نشان داد، و متفکران درپی نجات رژیم فئودالی به بررسی نهادها و قرارگذاشته‌های اجتماعی و سیاسی نظام فئودالی پرداختند و کوشیدند به آنها صورت معقول بدهند تا نظم فئودالی را از خطر نیروهای سرمایه‌گذار و پیشه‌ور رهایی بخشند. به همین سبب کنفوسیانیسم سخت کوشید از نابودی فئودالیسم و اشرافیت وابسته به آن جلوگیری کند. در این مکتب نظام فئودالی معقولیت منظم پیدا کرد، اما در هر حال از آنجا که به خلاف روند تاریخ می‌کوشید، سرانجام با ناکامی رو به رو شد و فقط اصولی از آن به عنوان اخلاقیات و گونه‌ای دین باقی ماند.

آشفتگیهای موجود در دورهٔ انحطاط و زوال رژیم فئودالی در چین باستان، متفکرانی دیگر را بر آن داشت برای تسلای انسانها و پاسخگویی به وضع و حال موجود و برقراری برابری میان مردم، به جای کوشش در راه نجات رژیم مسلط یا حمایت و همراهی با نیروهای در حال پیدایی، به دنیا پشت کرده بهشت گمشدهٔ خود را در گذشته‌های دور، که در آن انسانها برابر می‌نموده‌اند و دور از هر گونه قید و بندهای اجتماعی در صلح و آرامش می‌زیسته‌اند، جستجو کنند. این متفکران پندارگرا می‌خواستند به انزوای با شکوه طبیعت و دوران کودکی بشریت پناه ببرند، جایی که روابط سلطه‌گرانه و ریاکارانه انسان‌ها ناشناخته است و معتقد شدند انگیزه‌های مادی مردم، براحت چرخ زندگی را با حرکتی سالم و ساده خواهد گرداند، زیرا عامل بدبختی‌ها و نگون‌بختی‌های گستردهٔ مردم حکومتهای فئودالی هستند و اگر اوضاع و احوال اجتماعی به حال خود گذاشته شوند، مردم در صلح و شادمانی خواهند زیست. با این تبیین آن‌ها خواستار برابری انسانها شدند. علت مخالفت این گروه متفکران با فئودالیسم این بود که جانبداران این مکتب از جنوبیهای تحت سلطهٔ فئودالیسم بخشهای شمالی بودند و برای از بین بردن این سلطه اصول برابری انسانها را که گمان می‌کردند در وضع طبیعی اولیه وجود داشته است و اکنون به علت

وجود نهادها و قرارگذاشته‌های اجتماعی و بویژه فئودالی به روابط نابرابر تبدیل شده، اعلام کردند. آشکار است اگر خواستهای این مکتب پذیرش گسترده‌ای به دست می‌آورد وضع طبیعی اولیه مورد نظر و مطلوب زنده گردانیده می‌شد، به عقیدهٔ جانبداران آن، نابرابریها از بین می‌رفت و بین شمالیهای متمدن و جنوبیهای ابتدایی زیر سلطه، برابری برقرار می‌شد، و سرانجام همهٔ انسانها به تساوی از موهبتهای طبیعت بهره‌مند می‌شدند. اما باید گفت جانبداران تائوئیسم برای برقراری اصول اعتقادی خود نتوانستند نیروها و عوامل لازم را بشناسند. آنها به جای اینکه نظریات خود را به توده‌های مردم عرضه کنند که می‌توانستند درنهایت قدرت لازم برای مقابله با فئودالیسم را به وجود آورند، آنها را به محافل اشرافی فئودالی ارائه کردند تا شاید آنها «خود را اصلاح کنند» ودر خواستن تائو از منافع مادی طبقاتی فرو گذرند و با قبول اصل برابری انسانها حقوق انسانی مردم محروم را به آنها باز پس دهند. آنها حتی پافراتر نهادند و از بین بردن دولت را نیز خواستند. اینگونه نظریات در آن شرایط اجتماعی و سیاسی با استقبال رو به رو نشد، اما پس ازگذشت زمانی و با تغییر شرایط نیز، صورت قدسی گرفت، و زنده کردن وضع طبیعی اولیه یا بازگشت به بهشت گمشده، خوراک ذهنی مردم شد و سال‌ها دوام آورد.

حرکت تاریخ را نمی‌توان ایستاند، این حرکت ناگزیر است. به همین علت باگذر زمان و فراروی نیروهای اجتماعی، گروه دیگری از متفکران چین، خواه به سبب وابستگیهای طبقاتی یا شناخت واقعیتهای اجتماعی، همراه فراروی نیروهای نو پدید متوسط پایین، یعنی طبقات پیشه‌ور و کشاورز، با هرم اشرافیت فئودالی به مخالفت برخاستند و آن را به ستیز خواندند. اما این گروه از اندیشمندان با وجود آنکه صمیمانه نسبت به نیروهای نو پدید حساسیت داشتند و با آن هم‌آوا بودند، در روش خود برای تغییر روابط فئودالی و برپایی رژیم مطلوب سوداگری اولیه از واقع‌بینی دور، و آموزگاران مکتب مهر جهانی و کمک به همنوعان شدند. آن‌ها نتوانستند دریابند که برطرف کردن دشواریهای اجتماعی از راه اخلاق و نوعدوستی ممکن نیست و در دوره‌ای که همهٔ دولتها به دلیل حفظ دستاوردهای فئودالی در حال جنگ با یکدیگرند، برقراری

نظم و آرامش مطلوب سوداگری و حکومت متمرکز با توسل به اراده‌های آسمانی و خیرخواهی و نیکی انسانها ناممکن است، و فقط قدرت مردمی می‌تواند سرانجام پیروز و سبب دگرش روابط سلطه‌آمیز شود. به همین دلیل جانبداران مکتب سودمندی گرا نیز از واقع‌بینی اجتماعی دور شدند و نتوانستند ضربه نهایی را بر پیکر هرم اشرافیت فئودالی فرود آورند.

رگه‌های اصیل تاریخ، ممکن است مدتی پنهان و پوشیده بمانند، اما سرانجام شناخته می‌شوند. در پایانهای دورهٔ زوال فئودالیسم، مکتب واقع‌بین قانون‌گرا، این رگه‌ها را شناخت و برای ایجاد شرایط مناسب برای فعالیتهای سوداگرانه، برقراری حکومت پادشاهی مقتدر جهانی مبتنی بر حاکمیت قانون را پیشنهاد کرد که با قدرت و زور حفظ می‌شد. مکتب قانونگرا زمانی پدیدار شد که سوداگری ضرورت وحدت و نظم را دریافته بود، زیرا در این دوره از تاریخ چین باستان، دولتهای کوچک فئودالی بتازگی واحدهای مستقل سیاسی تشکیل داده بودند و سرزمین گسترده چین در معرض پاشیدگی و عدم تمرکز و ناامنی واقع شده بود. واحدهای کوچک سیاسی برای دست یافتن به قدرت برتر سیاسی در حال مبارزه بودند. اما طبقهٔ نوپدید خواهان امنیت بود و از ستیزهای دیرین به ستوه آمده بود. به همین سبب و با شناخت واقعیتها، مکتب قانون‌گرا خواستار شد با همکاری گسترده فرمانروا و بازرگانان ثروتمند و مالکان، بزرگترین نیروی انقلابی به‌وجود آید و برای مدیریت سرزمین پهناور حکومت متمرکزی برقرار کند. اگر چه برجسته‌ترین متفکر این مکتب، هان‌فی‌تسو، خیلی زود مرد و نتوانست حکومت پادشاهی مستبد را ببیند، اما قبول اصول عقاید مکتب قانون‌گرا و همراهی طبقهٔ سوداگر با آن سبب وحدت امپراتوری شد و پشتوانهٔ لازم برای بقای رژیم پادشاهی و حکومت فردی در چین را فراهم کرد که تا دو هزار سال دوام آورد، در عین حال که بسیاری از اصول آزادیخواهی و حقوق طبیعی انسانها که در مکتب قانون‌گرا محترم دانسته شده بودند، زیر پا ماندند.

پیروزی اندیشهٔ سیاسی و اجتماعی هر گروه اجتماعی به کسب و حفظ قدرت سیاسی

بستگی دارد. رژیم فئودالی به سبب در اختیار داشتن قدرت سیاسی سده‌ها از خطر فروپاشی در امان بود و تا زمانی که قدرت کافی داشت و روابط اجتماعی به آن حد از رشد خود نرسیده بود که سبب دگرگونی عمیق شود، نیروهای دیگر را از دست یافتن به قدرت سیاسی باز داشت. اما تغییرات کمی و کیفی ضروری‌اند و تغییر روابط اقتصادی و وضع و حال اجتماعی ناگریز نهادها و تأسیسات وابسته را نیز تغییر می‌دهد. به همین علت بود که کنفوسیوس در حفظ روابط اقتصادی و اجتماعی فئودالی و شرایط و اوضاع وابسته به آن، سرانجام شکست خورد و نتوانست از زوال قدرت رژیم فئودالی جلوگیری کند. اما اندیشهٔ هان‌فی‌تسو به سبب حمایت از وحدت و یکپارچگی کشور و برقراری نظم و صلح که سبب گسترش و رونق اقتصاد شد، و به دلیل همزمانی با تغییرات کیفی روابط اجتماعی و اقتصادی پیروز شد و کمک کرد تا نیروی اجتماعی تازه‌ای جای نیروی اجتماعی پیشین را بگیرد. متفکرانی که در فاصله این دو اندیشمند، نظریات خود را اعلام کردند یا در نتیجهٔ تعلق خاطر به ناکجاآبادهای گمشده و ایده‌آلیسم افراطی، یا به علت ناسازگاری اندیشه با تغییرات کمی در روابط اقتصادی و اجتماعی، در گذر تاریخ جذابیت و نقش قابل انتظار اصلی خود را از دست دادند، به صورت مذهب توده‌های وسیع مردم در آمدند یا فراموش شدند. اما معنای سخن این نیست که هیچ سودی برای تاریخ نداشتند، بلکه باید گفت هر کدام به سهم خود کوشیدند یا رخدادهای تاریخ را در راستای راستین یا آنچه می‌اندیشیدند راستین است، قرار دهند یا در برابر سیر تکامل تاریخ مانع ایجاد کنند، اما در هر حال برا ی موفق شدن باید سهمی از قدرت سیاسی می‌داشتند.

منابع و کتابنامه

● جای، چو و وینبرگ جای؛ **تاریخ فلسفهٔ چین باستان**، ترجمهٔ پاشائی، تهران: انتشارات مازیار، ۱۳۵۴.

● دورانت، ویل؛ **تاریخ تمدن: مشرق زمین گاهوارهٔ تمدن**، ترجمهٔ امیر حسین آریانپور، تهران: اقبال، ۱۳۴۷.

● رجائی، فرهنگ؛ **تحول اندیشهٔ سیاسی در شرق باستان**، تهران: نشر قومس، ۱۳۷۲.

● شایگان، داریوش؛ **آسیا در برابر غرب**، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۵۶.

● عالم، عبدالرحمن؛ **بنیادهای علم سیاست**، چاپ چهارم، تهران: نشر نی، ۱۳۷۷.

● عالم، عبدالرحمن؛ **تاریخ فلسفهٔ سیاسی غرب (از آغاز تا پایان سده‌های میانه)**، تهران: مؤسسهٔ چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه، ۱۳۷۶.

● کاظم زاده ایرانشهر، حسین؛ **منتخب مکالمات کنفوسیوس**، تهران: شرکت کتابفروشی ابن‌سینا، ۱۳۳۴.

● کورفکین، ف. ب؛ **تاریخ دنیای قدیم**، ترجمهٔ بیدسرخی، تهران: انتشارات شبگیر، ۱۳۵۳.

● ناس، جان: **تاریخ جامع ادیان**، ترجمهٔ علی اصغر حکمت، چاپ دوم، تهران: انتشارات پیروز، ۱۳۴۸.

● یاسپرس، کارل؛ **فیلسوفان بزرگ**، ترجمهٔ اسدالله مبشری، تهران: انتشارات پیام، ۱۳۵۳.

● یاسپرس، کنفوسیوس، ترجمهٔ احمد سمیعی، تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۳.

● Ames, R.T.; **The Art of Rulership: a Study in Ancient Chinese Political Thought**, Honolulu: Univresity of Hawaii press, 1983.

● Bary. W.T.;**Neo-Confocian Orthodoxy and the Learning of the Mind-and-Heart**, New York: Columbia University Press, 1981.

● Catlin, George; **A History of the Plitical Philosophers**, London: George Allen and Unwin Ltd., 1950.

● Chan, Wing-tsit, ed.; **A Source Book in Chines Philosophy**, Princeton, NJ: Princeton University Presi, 1963.

● Chan, Wing-tsit; **Reflections on things at Hand: the Neo-Confucian Anthology Compiled by Chu Hsi and Lü Tsu-ch'ien**, New York: Colombia University Press, 1967.

● Creel, H.G.; **Confucius and the Chinese way**, New York: Harper & Row, 1960.

● Creel, H.G.; **Shen Pu-hai: A Chinese Political Philosopher of the Fourth Century BC.**, Chicago: University of Chicago Press, 1974.

● Fitzgerald, C.P.; **China; A Short Cultural History**, London: The Gress press, 1950.

● Fung, Yo-Lan; **A Short History of Chinese Philosophy**, New York: The Macmillan press, 1948.

● Goodrich, Carrington, **A Short History of the Chinese People**, London: George Allen & Unwin Ltd., 1957.

● Granet, Marcel, **Chinese Civilization**, New York: Alfred A.knopf, 1930.

● Hsiao, Kung-Chuan; **A History of Chinese Political Thought**, Princeton, NJ; Princeton University Press, 1979.

● Koller, John, **Oriental Philosophies**, 2nd ed., New York: Charles Suribrer's Sons, 1985.

● Lang, Olga, **Chinese Family and Society**, New Haven: Yale university Press, 1946.

● Levenson, J.R.; **Confician China and its Modern Fate: a trilog.** Berkeley: University of California Press, 1958-65.

● Liang, Chi-Chao; **History of Chinese Political Thought**, London: Kegan Paul, 1980.

● Metzger, T.A.; **Escape from Predicament: Neo-Conficianism and China's Evolving Political Culture**, New York: Columbia University Press, 1977.

● Monroe, Paul; **China, A Nation in Revolution.** New York: Macmillan Company, 1928.

● Mousheng, Lin, **Men and Ideas**, Washington: Kennikat Press/Port, 1942.

● Rubin, V.A. **Individual and State in Anceint China: Essays on Four Chinese Philosophers**, New York: Colombia University Press, 1976.

● Solomon, Richard H., **Mao's Revolution and the Chinese Political Culture**, Berkeley: University of California Press, 1972.

● Watson, B.(trans); **Basic Writings of Mo Tzu, Hsün Tzu, and Han Fei Tzu**, New York: Columbia University Press, 1967.

نمایه نامها

In the Name of God

The Political Thought of Ancient China

Abd al-Rahman Alem

Tehran-1999